

Autori Vari

LE PASSIONI DELLA CRISI



Il rapporto tra passioni e teoria politica è un elemento costitutivo dell'epoca moderna. Basti pensare ad autori come Hobbes e Spinoza e alle opposte prospettive con cui guardano a una passione come la paura. Con la fine del moderno e l'entrata nella nostra contemporaneità il tema delle passioni e dei loro caratteri politici incontra nuova attenzione. Cosa è propriamente una passione? E ciò che accade nei singoli e tra i singoli e tra questi e la dimensione comune. Né interiori né private le passioni determinano le forme della vita collettiva. Basti pensare a come, nel pieno della crisi, la politica si rivolga oggi alla paura, al risentimento, al senso di insicurezza per imporre il suo potere di controllo. Ma di passioni comuni si nutre anche il desiderio di libertà e la rivolta contro l'oppressione. Questo volume passa in rassegna alcune tra le principali passioni che pervadono la contemporaneità, dallo spaesamento all'angoscia, dal risentimento al piacere e al dolore, dall'amore alla malinconia, alla paranoia. E si interroga sul modo in cui esse determinano il nostro modo di vivere e di configgere.



LE PASSIONI DELLA CRISI

Marco Bascetta, Sandro Chignola,
Stefania Consigliere, Michael Hardt,
Augusto Illuminati, Marco Mazzeo,
Antonio Negri, Alessandro Pandolfi,
Agostino Petrillo, Paolo Virno

Manifestolibri

© 2010 manifestolibri srl
via Bargoni 8 – Roma

ISBN 978-88-7285-471-6
www.manifestolibri.it
book@manifestolibri.it

newsletter www.manifestolibri.it/registra

Indice

La Libera Università Metropolitana (LUM)

La crisi come possibilità della potenza

Passioni e politica: sulla passione *della* politica
Sandro Chignola

La logica delle Passioni
Paolo Virno

Spaesamento
Agostino Petrillo

Paranoia
Alessandro Pandolfi

Angoscia
Augusto Illuminati

Risentimento
Marco fascetta

Piacere e Dolore
Stefania Consigliere

Malinconia
Marco Mazzeo

Amore
Michael Hardt e Antonio Negri

Notizie sugli autori

I contributi qui presentati sono frutto del ciclo seminariale della Libera Università Metropolitana (LUM), tenutosi all'atelier occupato ESC tra dicembre 2007 e maggio 2008. I testi sono quindi basati su lezioni orali, successivamente riviste dagli autori. Ogni singolo contributo è introdotto da un corsivo che traccia le coordinate complessive del concetto e la sua attualizzazione, curato dal collettivo della LUM.

Che cosa è la Libera Università Metropolitana (LUM)
dal sito www.escatelier.net

La LUM, libera università metropolitana, è un esperimento di autoformazione e di conflitto costituente dentro e contro le trasformazioni dell'università. Le riforme elaborate dal tecnocrate e iperliberista Martinotti, passate poi per la ratifica di Berlinguer e di Zecchino, hanno segnato la catastrofe dell'università italiana. I saperi sono stati irresponsabilmente parcellizzati e dequalificati con la pretesa - che si è rapidamente rivelata una dannosa illusione - di funzionalizzare la conoscenza alle esigenze del mercato del lavoro. Mai come oggi il mercato del lavoro è sempre esposto al mutamento e qualificato dalla centralità di saperi versatili e non specialistici. La licealizzazione e la strettoia specialistica introdotta con il 3+2 hanno dato vita ad un mostro inservibile. I privati, non solo non danno un euro alle università pubbliche, ma succhiano continuamente denaro pubblico per dare vita ad università o fondazioni private e per finanziare processi di formazione interni alle imprese. L'illusione tecnocratica ha fallito e nessuno vuole ammetterlo!

Nello stesso tempo l'università è mutata in modo irreversibile attraverso l'introduzione dell'autonomia. L'autonomia è un processo ambivalente: per un verso logica competitiva e aziendalizzazione; per l'altro possibilità di sperimentazione di un'università pubblica ma non statale, non perimetrata da vincoli centralistici. Chiaramente i poten-

tati baronali e la loro cecità hanno fatto emergere solo il primo corno della questione. La LUM prova a far emergere il polo positivo dell'autonomia: una libera e autonoma produzione di saperi lungo la frontiera tra Università e Metropoli. Un laboratorio fatto da studenti, dottorandi, ricercatori, docenti. Un luogo dove ridare forza al carattere infunzionale, critico e sperimentale della conoscenza e delle sue forme di produzione. Un dispositivo che insiste sulla condivisione piuttosto che sulla mera trasmissione delle conoscenze.

Il problema della LUM è creare saperi, mettere in comune il pensiero, in aspro contrasto con le derive aziendalistiche e individualizzanti dell'università riformata.

I seminari della LUM sono frutto dell'incontro di discipline differenti, meglio accentuano il carattere sempre ibrido, non-disciplinare dei saperi. La multidisciplinarietà è una pratica di rottura dei confini epistemici, la configurazione di una ricerca di frontiera. I materiali dei seminari sono ascoltabili e leggibili sul sito.

La LUM è dunque un dispositivo di resistenza dentro l'economia della conoscenza e la messa a valore di saperi, competenze e linguaggio. La resistenza e il conflitto del lavoro cognitivo non è pensabile senza la costituzione di luogo di autorganizzazione del lavoro cognitivo stesso. La LUM è uno di questi luoghi. Laddove la precarietà si afferma attraverso la frammentazione e la specializzazione idiota dei saperi, la definizioni di spazi di produzione e condivisione di conoscenze diviene un tentativo, tra gli altri, di rovesciamento della precarietà e di uscita dal ricatto.

Pubblicazioni LUM

Lessico Marxiano, edito dalla Manifesto Libri nel 2008, raccoglie i contributi del secondo ciclo seminariale della

LUM, tenutosi presso l'atelier occupato ESC tra dicembre 2006 e maggio 2007.

Introduzione

La crisi come possibilità della potenza

"Chi vuol vendicare le offese ricambiando l'odio, vive proprio miseramente. Chi invece cerca di vincere l'odio con l'amore, lotta davvero lieto e sicuro, resiste con pari facilità a uno o a più uomini, e quasi non richiede l'aiuto della fortuna. E quelli che egli vince gli cedono con gioia, non già per mancanza ma per aumento di forze; e tutte queste cose derivano così chiaramente dalle sole definizioni dell'amore e dell'intelletto che non c'è bisogno di dimostrarle una per una. "

Baruch Spinoza

SOGGETTIVAZIONE NELLA METROPOLI

I testi che compongono questo libro sulle passioni nascono da uno spazio sperimentale, nato all'interno dell'atelier autogestito ESC, costituito dalla Libera Università Metropolitana (LUM). Un laboratorio che ha messo in discussione le forme tradizionali di trasmissione verticale di saperi morti, attraverso un processo di costruzione collettiva di nuovi concetti, che siano al contempo strumenti di azione politica per aggredire il presente e possibilità di tracciare inedite linee di fuga. Il testo che presentiamo nasce all'interno di un ciclo di seminari che si è proposto di analizzare le trasformazioni della metropoli, non più dal solo punto di vista dei nessi produttivi e dell'innovazione che questa produce, quanto piuttosto dal lato delle singolarità, ovvero dei processi di soggettivazione e di costituzione del sé. In una parola, le passioni.

Al di là dal voler definire la metropoli come uno spazio articolato esclusivamente dalla dimensione economica e urbanistica, vorremo pensarla come quella moderna e post-moderna localizzazione spaziale dello *zòon politikón*, che ha un linguaggio, *logos*, e non solo una voce, *foné*, segnalante piacere e dolore, come il contributo di Stefania Consigliere evidenzia. Non solo analisi dei nessi produttivi, ma tonalità emotive che segnano la vita della metropoli diffusa, con le striature passionali che ne modulano la velocità e le resistenze, così come le irruzioni conflittuali e i punti di attrito. Una metropoli dove si costruisce una nuova geografia delle passioni a partire dallo spaesamento che essa stessa produce, ma oltre la dinamica dell'appartenenza, come indica Agostino Petrillo.

Una localizzazione spaziale, dunque, che produce, articola ed esprime emozioni, affetti e passioni quali gradi successivi e ricorsivi del desiderio elementare. Agisce il simbolico e ne fa bisogno primario, a fianco, e spesso sopra gli altri.

Prima di addentrarci nelle ambivalenze delle passioni è però necessario fare alcune premesse che hanno guidato il nostro seminario fin dalle prime discussioni.

In primo luogo è necessario uscire dalla dialettica illuministica che vede passione e ragione, ovvero corpo e intelletto, come separati. O peggio come se il corpo svolgesse una funzione meramente esecutiva dei dettami della ragione, costituendone al contempo un fattore di distrazione. La visione morale del mondo, a partire da Cartesio, legge questa dualità in termini di sofferenza e patimento, laddove il corpo patisce quando la mente agisce, e viceversa. Al di là di ogni eminenza della mente o trascendenza, vorremo ribaltare questo moralismo e concentrare la nostra attenzione sulle passioni e le sue ambivalenze, vale a dire, su ciò che muove gli

individui costituendoli come corpi che si incontrano, composizione di affetti e relazioni complesse¹.

Abbiamo deciso di pensare la passione come qualcosa di corporeo, o meglio qualcosa che appartiene sia al corpo che al pensiero e può essere compreso solo nell'intersezione tra psichico e corporeo: la passione è qualcosa che non riguarda un corpo solo, o ancor peggio, un *io* isolato, chiuso o preformato, che relega le passioni ad uno stato interno e privato dei soggetti. Tutt'altro. Nei contributi che compongono questo libro non ci addentreremo in questioni assegnabili all'inconscio o all'interiorità. In breve, non ci occuperemo di «psicoanalisi».

Indagare le passioni ha a che fare con una politica dell'immanenza per cui, appunto, non c'è *fuori*, come ci insegna Deleuze: «la distinzione non è affatto quella dell'esterno e dell'interno, sempre relativi e mutanti, invertibili, ma quella dei tipi di molteplicità che coesistono, si penetrano e cambiano di posto»². Seguendo la lettura deleuziana di Spinoza, vogliamo piuttosto chiederci fin dove arriva la potenza di un corpo attraverso le sue affezioni, attive o passive, valutandone la potenza.

Inoltre, il libro che avete tra le mani adotta una prospettiva definitivamente materialista, mettendo al centro l'ambivalenza delle passioni nei processi di soggettivazione e individuazione. Non troverete l'individuo chiuso, isolato e pauroso che si relaziona alla società come se fosse un *fuori* su cui proiettare le proprie passioni negative. Il seminario della LUM si è collocato pienamente all'interno di quel nuovo lessico che ha stravolto le categorie della modernità, a partire da Deleuze e Guattari, elaborando il concetto di singolarità dentro i processi di soggettivazione e individuazione, ovvero differenza tra corpi, relazioni e affetti, materialità degli incontri come premessa «transindividuale» alla costituzione di nuove forme di vita. Quindi, la «singolarità» come concetto

che scardina la dicotomia tra individuale e collettivo, tra interno ed esterno, precipitandoci nel pieno di relazioni sempre in divenire. La passione è qualcosa che si dà solo tra una molteplicità di corpi, riconoscendo ai soggetti la loro singolare potenza nella dimensione del comune. Anzi, possiamo dire che è a partire dalla passione come qualcosa di essenzialmente comune che possiamo definire cosa è una singolarità. Vogliamo parlare di passioni per indagare le nuove forme di vita che creano la metropoli, laddove le relazioni stesse divengono soggetto della politica e delle sue pratiche.

Abbiamo visto sinora come le passioni non possano avere a che fare con un carattere esclusivamente ontologico-esistenziale dell'esserci nel mondo, attribuibile all'individuo, ma come siano costitutivamente connesse alla dimensione comune. Quando abbiamo a che fare con le singolarità e il comune, il nostro problema diventa quello di tracciare dei campi di possibilità di radicale trasformazione dell'esistente all'interno di produzioni specifiche.

Abbiamo quindi ricercato un grado zero di queste tonalità affettive, un punto di indistinzione in cui fosse possibile pensare, da un lato, l'appartenenza di queste passioni al campo della rassegnazione, dell'integrazione sociale e dell'accettazione silenziosa, e dall'altro aprire alla possibilità del ribaltamento, all'affermazione della loro forza. Non si tratta di contrapporre una passione a un'altra, quanto piuttosto di sollevare l'ambiguità intrinseca di una passione determinata, senza voler risolvere *tout court* il problema della «positività» o della «negatività» delle passioni, ma definendo questa stessa ambivalenza come un campo di conflitto. «Non vi è una sola tonalità emotiva degna di nota che non sia innervata o modificata alla radice dalla *negazione*, dalla *modalità del possibile*» afferma nel suo intervento Paolo Virno nell'analizzare il problema della *ricorsività* delle passioni.

Quando parliamo di «positività» o «negatività» non gli assegniamo una qualificazione morale (passioni buone o cattive, moralmente accettabili o inaccettabili), ma individuiamo in una stessa passione la sua qualità attiva o reattiva, vale a dire la sua capacità di affermare o negare la vita, di aumentare o diminuire la potenza singolare, e quindi comune. Ogni passione contiene quindi questa ambivalenza, punti di blocco e strategie di fuga attive: come evidenzia Marco Mazzeo nell'analisi della melanconia, questa ambivalenza può anche divenire paradigmatica e definire una passione *in sé*.

Come possiamo mantenere aperto il processo di soggettivazione anche laddove il dolore, o la dimensione negativa delle passioni possono bloccare il processo? Come possiamo pensare a un ribaltamento del negativo laddove le attuali forme di vita sono pienamente inserite nelle forme di produzione in un contesto di crisi?

ORGANIZZAZIONE DELLE PASSIONI, ETICA POLITICA

Indagare le passioni nella connessione tra singolare e comune non riesce solo a stravolgere un discorso teorico della modernità, ma «affligge» direttamente il nostro agire politico sia nella scena produttiva attuale, sia rispetto alla razionalità governamentale. Si potrebbe dire che la politica non è altro che la gestione e l'organizzazione di passioni e, allo stesso tempo, i sentimenti sono prodotti dalla politica stessa e, ancor più, dalla retorica politica.

La crisi definitiva della rappresentanza esercita una presa diretta sui sentimenti attraverso politiche incentrate sulla retorica della paura, risolvibile solo tramite la *panacea* della sicurezza e quella della catastrofe imminente testimoniata dagli attacchi dell'integralismo. Questi due elementi, gestione

e retorica delle passioni, costituiscono quindi degli strumenti specifici di razionalità governamentale che, tanto quanto i saperi tecnici o specializzati (pensiamo al ruolo svolto dalla medicina e dalla demografia nell'analisi foucaultiana), costituiscono i mezzi specifici di gestione dei conflitti nella lunga transizione che stiamo vivendo. E è diventato praticamente e ambigualmente vero quanto segnalava, nel transito tra fordismo e postfordismo, un manifesto dell'Internazionale Lettrista del febbraio 1953: «I rapporti umani devono avere a fondamento la passione, oppure il Terrore». Oggi domina il secondo, subornando senza sangue la paranoia diffusa, come analizzato da Alessandro Pandolfi.

Come sempre vengono sfruttate l'ambizione acquisitiva e la paura della morte, mettendole al lavoro non solo politicamente, ma anche produttivamente, integrando potere e profitto. Il famoso conflitto d'interessi di Berlusconi non è altro che l'apoteosi distopica della rendita postfordista, mediante recinzione dello spazio mediatico, alla periferia di un Impero in decadenza. Che poi il suo slogan prediletto sia diventato il «partito dell'Amore», destinato a vincere su quello dell'odio e dell'invidia, la dice lunga sulla mistificazione astrattiva che il populismo sa praticare profittando dell'impotenza affettiva e dell'ossessione legalitaria della "sinistra".

Al contempo, la produzione di soggettività, il linguaggio e gli affetti rappresentano il centro della produzione capitalistica contemporanea. Forme del lavoro che mettono a valore le capacità relazionali e linguistiche come risorse della valorizzazione del capitale.

Quando parliamo di gestione e presa in carico della vita da parte della politica, e della sua retorica, dobbiamo anche vedere cosa accade alle singolarità rispetto alla loro dimensione affettiva, in breve, indagare l'etica e le attitudini relazionali. Parlare delle passioni e della potenza delle

singularità, al di fuori della divisione tra mente e corpo, vuol dire quindi parlare di attitudine etica: «La teoria della potenza, secondo la quale le azioni e le passioni del corpo sono simultanee con le azioni e le passioni della mente, forma una visione etica del mondo»³

Nella visione morale del mondo, al contrario, ognuno definisce ciò che lo circonda a seconda che sia buono e cattivo in relazione alla sua conservazione, alla sua possibilità di riprodursi uguale a se stesso: le passioni non possono altro che produrre un allontanamento dalla potenza di agire che diminuisce la potenza soggettiva e la passione della tristezza. E necessario quindi capire quali sono quelle passioni che aumentano la nostra potenza di agire per poter produrre affezioni attive.

Essere liberi e forti, non servi o deboli. Laddove queste accezioni non si rifanno a uno status sociale, quanto piuttosto a delle forme di esistenza che esprimono un certo rapporto tra forze attive e reattive, tra forze affermative e negative. Nella visione etica del mondo abbiamo a che fare esclusivamente con la potenza e il potere, senza formulare giudizi rispetto a valori trascendenti, ma riferendoci a passioni e comportamenti che implicano la capacità del nostro agire. Il debole, appunto, vive di passioni tristi, come l'angoscia e la paura, analizzate nel contributo di Augusto Illuminati, che lo rendono incapace di agire e quindi impotente di fronte al presente e ciò che lo circonda.

La questione della visione etica del mondo ci riguarda da vicino, soprattutto nell'attuale crisi della rappresentanza e fine della sinistra. La pratica politica dei movimenti, non solo è radicalmente differente dalla politica di un partito o di un sindacato rispetto alle forme organizzative o le pratiche di conflitto, ma soprattutto per le forme relazionali, per

l'affermazione attiva di forme di vita differenti. Affrontare la dimensione pienamente politica delle passioni vuol dire, quindi, ripensare una qualità etica nuova, aliena da una coazione a ripetere che riproduce l'identico in un'ossessiva ripetizione di ciò che è in larga misura preordinato, vale a dire, la politica dei partiti.

Ci addentriamo nel paesaggio delle passioni per verificare se alcuni tratti specifici degli affetti possano produrre un rovesciamento, una deviazione improvvisa dell'agire politico, o segnare l'inizio di una prassi pubblica radicalmente differente.

Ma se vogliamo partire dalle condizioni attuali ed afferrare il presente, come pensare alle passioni in un contesto attuale di profonda crisi e drammi esistenziali legati alla condizione di precarietà? Come pensare alle passioni al di fuori di un presente dove le relazioni e gli affetti sono messi al lavoro, quando questi sono strettamente legati alle condizioni materiali della nostra esistenza? Vivere la crisi come spazio aperto di possibilità, vuol dire anche ripensare alle passioni come possibilità di ribaltamento del negativo.

LE POSSIBILITÀ DELLA CRISI: RIBALTARE IL NEGATIVO

Ormai da decenni, la globalizzazione e le trasformazioni della produzione capitalistica che mettono a valore il lavoro immateriale hanno portato all'emersione di un'inedita articolazione di singolarità cooperanti. La centralità della comunicazione (pensiamo ai social network e al ruolo che svolgono nei processi di soggettivazione), l'estensione dei processi di formazione e il ruolo dominante dei saperi nella produzione di ricchezza sono condizioni della valorizzazione capitalistica del lavoro. Le passioni che animano i soggetti della nuova produzione, requisito necessario del lavoro

cognitivo, aprono al contempo alla possibilità dell'esodo. A ogni crisi, quando si scompagina l'ordinario meccanismo di disciplina e soddisfacimento dei bisogni, l'emergenza delle passioni spontanee e manipolate rende imprevedibili le reazioni di una moltitudine segmentata.

*I'm a spy in the house of love.
I know the dream, that you're dreamin' of.
I know your deepest, secret fear...*

Quello che nel Jim Morrison del 1970 era un immaginario privato vissuto in pubblico oggi è una forza in produzione, una risorsa aziendale e politica. Il modello dell'industria culturale, che ha sempre risucchiato e manipolato le emozioni come indici e stimoli di affetti e passioni, è da tempo il modello della produzione più avanzata e di un agire pseudo-politico, così da configurare inevitabilmente anche il terreno del rovesciamento in termini di prassi innovativa e sovversiva.

Possiamo dire che il governo delle passioni tristi e la strategia degli affetti vitali siano le due alternative in campo che presuppongono il loro uso pubblico e regolativo, a scapito dei dispositivi rappresentativi e organizzativi che nella stagione del fordismo avevano celebrato il proprio lugubre trionfo. L'ideologia democratica e la crisi della rappresentanza producono una mobilitazione politica delle passioni, organizzando gli affetti, come il risentimento analizzato da Marco Bascetta, in morale e programma normativo. Dall'inizio del millennio abbiamo invece assistito, più che a uno scontro di civiltà, a un *clash of emotions*: se nell'America di Obama si è intrecciato a sostanziose contraddizioni geopolitiche, nella periferica ma sperimentale Italia si è dissolto in balletto mediatico. Pur tuttavia è anche su quel terreno che occorre misurarsi per vincere, abbandonando la

strada perdente della rappresentanza e della riforma delle regole.

Quando il potere governamentale si radica apertamente sulla captazione dei desideri («tutti desiderano essere come me» - confessa con entusiasmo Berlusconi) piuttosto che sulla rappresentanza delle volontà, secondo la tradizione liberale e democratica, quando il leader si propone come attore dei sogni di cui i sudditi sono autori (*are reami of...*), una restaurazione "repubblicana" appare ben poco plausibile. La delega- rappresentazione, per cui l'autore si spoglia della propria azione e obbedisce a chi ha delegato come attore (il noto dispositivo hobbesiano) cambia considerevolmente natura se viene spostato dalla volontà razionale alle emozioni, configurando così un dominio di tipo biopolitico, un Leviatano postfordista.

La *deepest, secret fear* prende il sopravvento sui sogni. Il consenso di massa al razzismo - la produzione indotta ma agevole di pulsioni xenofobe dal basso - scaturisce dalla concorrenza fra poveri e ha pertanto una solida base materiale, ma si gonfia in una limacciosa onda affettiva su cui galleggiano provvedimenti legislativi e amministrativi e si consolidano pregiudizi, comportamenti, intenzioni di voto. E l'esempio più endemico, ma effetti analoghi si manifestano nel torvo proibizionismo verso i giovani, nella diffidenza per il diverso, nelle discriminazioni regionali, nell'anti-intellettualismo. In tutti questi casi il simbolico non elude affatto le lotte sociali, anzi diventa il loro terreno espressivo di elezione.

L'incapacità della "sinistra" a *narrare* fu il primo sintomo della sua rovina, oggi quasi del tutto consumata. Non produrre racconti propri, rinunciare perfino a quelli passati significa recepire brandelli di quelli altrui o imitarli con sciatto servilismo: infatuazione per il merito e la diseguaglianza, personalizzazione della guida politica,

apologia della comunicazione fine a se stessa, "virile" accettazione della guerra per la civiltà, culto opaco della legalità e delle istituzioni. Gli esiti fallimentari si sono sprecati e una foschia emotiva ha circonfuso la paralisi politica. Per di più si affaccia a volte la tendenza a una sterile nostalgia del passato come insieme di valori forti: vittimismo e ripetizione regressiva si abbracciano nel comune ritorno all'inerte sotto le bandiere di Thanatos, la pulsione di morte. Come se l'unico modo di salvare il passato non fosse quello di trasgredirlo, tradirlo, rimontarlo sul filo delle lotte presenti e nella tensione della costruzione del comune.

Mentre poi le passioni tristi, promosse da istituzioni pubbliche e da possenti forze private, si applicano distruttivamente su ogni singolo individuo e su sciami seriali senza bisogno di particolari vincoli organizzativi, gli affetti gioiosi sollecitano una cooperazione e una socialità stabile, senza di cui si infragiliscono e ripiegano su dimensioni egoistiche, con sussulti bipolari.

Dunque non solo eterogeneità di esperienze, ma assemblaggio di memorie e tonalità emotive discontinue, tutte ispirate alla parzialità e al conflitto, una genealogia del diverso. Produzione del diverso come diverso, per parafrasare Deleuze. A partire non da un qualsiasi diverso, ma da una pluralità di punti di vista antagonisti, che mettono in causa l'inclusione differenziale con una pretesa forte di democrazia espansiva. Qui sta il segreto per non restare prigionieri del passato e del vissuto immediato, come avverrebbe per una memoria "condivisa", per una storia ufficiale e coerente, per una condizione esistenziale vittimaria. Il senza-parte, chi non ha titolo a fluttuare nella circolazione sociale autorizzata è proprio colui che è in grado di rovesciare la passione triste in affetto attivo, a esercitare la passione della rivolta e del comune in luogo del risentimento dell'escluso, dell'autocompassione del vulnerato. Leccarsi le ferite omologa

nello sciame, nel rimpianto indistinto, mentre ogni pratica di guarigione e riscatto differenzia, costruisce memoria non nostalgica di un'impresa, istituisce genealogie produttive.

Il ricambio generazionale aiuta a liberarsi dalle scorie e compensa l'inesperienza con lo scuotimento dei pesi di una cattiva memoria. *Seisàchtheia*, scuotimento dei pesi appunto, fu il nome dell'operazione con cui nel VI secolo a.C. Solone annullò i debiti pregressi dei cittadini ateniesi. La cattiva memoria, l'eccesso nietzschiano di memoria, è una forma di debito che incatena al passato e genera senso di colpa, risentito verso gli altri, autolesionistico verso se stessi. Cosa sia materialmente il debito l'abbiamo sperimentato con la crisi dei *subprimes*: rischiamo di trovarcelo fra i piedi tutti i giorni con i mutui per la casa e il prestito d'onore per gli studi universitari. Riconosciamone un'altra forma nella soffice e soffocante coltre di un passato idealizzato e della consapevole vulnerabilità.

Non che non abbiamo un passato, non che non siamo vulnerabili, ma la passione che ci fa vivere è la passione del reale, il non riconoscimento del debito contratto, la volontà di cambiare i rapporti di forza.

«Non vogliamo pagare la vostra crisi» non è solo richiesta di reddito, ma rifiuto di restare coinvolti nella bancarotta storica della sinistra. Non ci riguarda la sinistra, né il suo risentimento. Del passato riconosciamo soltanto i momenti di rivolta, di annullamento del debito - insomma la continuità di una vita degna di essere vissuta.⁴ Perfino alcune passioni tristi lo testimoniano indirettamente: il *no future* punk suonava rottura con un presente indegno, l'opportunismo era una ricaduta del rifiuto del lavoro dopo il fallito assalto al cielo del 1977, angoscia e paranoia, indicano un disadattamento che ha qualche punto di vantaggio sull'euforico riformismo della destra neoliberista e della sinistra ebete di prima della crisi. E oggi la difficoltà di tracciare le componenti attive e gioiose

nell'universo della precarietà non ci deve inibire la consapevolezza della miseria delle soluzioni che vengono ad essa proposte: meritocrazia a destra, giustizialismo risentito a sinistra, centri di presunta eccellenza e manette.

Vogliamo tutt'altro. Possiamo conferire sufficiente continuità e tenuta a una passione del comune, che tenga insieme rivolta e istituzione, regola provvisoria e prassi costituente? Qual è quindi la combinazione possibile tra passioni e teoria politica?

PRASSI AMOROSE DEL COMUNE

I classici esempi nella tradizione moderna delle teorie politiche sono Hobbes e Spinoza: materialisti e filosofi del contratto che Sandro Chignola analizza in modo approfondito nel primo saggio introduttivo.

Per il filosofo inglese la paura, meglio la diffidenza, derivante dall'eguaglianza fisica e mentale degli uomini, costituisce la passione cardine nello stato di natura: solo laddove c'è eguaglianza si può instaurare un rapporto di diffidenza, di competizione e quindi di guerra tra uomini. La soluzione è quindi tenere a freno queste pulsioni, controllarle e renderle innocue attraverso l'istituzione di un'autorità superiore, il sovrano assoluto.

Come abbiamo visto, Spinoza costruisce una teoria delle passioni materialista e fortemente immorale, una visione etica del mondo, dove le passioni centrali non vanno controllate, ma al contrario sono spinte all'ennesima potenza: gioia e amore qualificano le singolarità e la loro possibilità di creare esodo. Al contempo, la potenza che qualifica lo stato di natura per Spinoza deve essere limitata da un sistema di regole che si risolve nell'istituzione di una democrazia assoluta, una democrazia interamente procedurale basata

sulle *norme di vita* in relazione ai modi di esistenza. Evidentemente l'attacco sferrato da Spinoza è rivolto alle passioni cardine nella riflessione hobbesiana: paura e speranza.

Ma è possibile uscire dal paradigma contrattuale? Nell'ambito della teoria politica Hume, ripreso anche da Deleuze in *Empirismo e soggettività*, propone il concetto di istituzione, che non è l'istituzione governativa regolata dalle legge, ma istituzione sociale, risoluzione di una soddisfazione: la legge ha a che fare con il «negativo» e la limitazione delle libertà, l'istituzione è invece pienamente positiva, costruttiva e costituente. Questa stessa istituzione può essere spiegata nella sua genesi come l'incontro proficuo tra passioni e immaginazione, laddove è l'istituzione autonoma che costituisce un'alternativa possibile alla politica post-rappresentativa come nuova forma di organizzazione del conflitto e delle passioni.

Se vogliamo essere cacciatori di leviatani non possiamo far altro che potenziare le passioni dell'amore e della gioia, ovvero quelle passioni che avviano il processo di produzione del comune e della soggettivazione. La retorica populista o sentimentalista legge l'amore come sentimento che accade alle persone (a due persone!) come una sorta di mistico riempimento dei corpi, o, peggio, come amore identitario fondato *sull'avere* e *sull'identità*, quindi sulla ripetizione e l'unità, come ci dicono Michael Hardt e Antonio Negri nel contributo finale di questo libro. Piuttosto, pensiamo all'amore come evento pienamente biopolitico, un dispositivo di rottura che produce comune e la stessa singolarità, amore come produzione di nuovo essere.

Il soggetto è sempre prodotto, insistendo sulla potenza delle singolarità tramite le passioni che attraversano le moltitudini. Si tratta quindi di ridefinire un orizzonte creativo, come afferma Merleau-Ponty, che sia in grado di

affermare una pratica della differenza per le singolarità in lotta costruita collettivamente. La violenza della sofferenza del presente non può essere sconfitta se non attraverso un'attività politica affermativa che riesca a investire il contesto *biopolitico* in cui ci muoviamo, vale a dire le passioni dei soggetti creativi e le istituzioni del comune,⁵ creando dispositivi di *potentia* fondata sull'amore e non sulla paura, sulla cooperazione e non sulla sicurezza. Il comune, dunque, come potenza che continuiamo a costruire nella tensione di molte singolarità dalle passioni attive in un processo di costituzione sempre aperto, in breve, «un insieme di forme di vita che capovolgano l'individualismo proprietario e securitario in passione del comune.»⁶ E laddove la passione su cui investiamo il nostro futuro per costruire istituzione autonoma è l'amore. Deleuze e Guattari hanno scritto parole decisive su cosa significhi amare: «cercare le sue mute, le sue molteplicità che racchiude in se stesso, che sono forse di tutt'altra natura. Congiungerle alle mie, farle penetrare nelle mie e penetrare le sue. Nozze celesti, molteplicità di molteplicità. Non esiste amore che non sia esercizio di spersonalizzazione su un Corpo senza Organi da formare».

Composizione d'affetti, vie di fuga sperimentali, l'amore come atto materiale e politico, sinfonia di corpi che si incontrano e costruiscono nuove relazioni dentro e contro le maglie della governamentalità. Divenire differenti e produrre nuove singolarità, questa la sfida del presente dentro la lunga crisi che viviamo.

NOTE

1 Sebbene gli «affetti» abbiano il pregio di conservare una tensione affermativa ed il sentimento si riferisca piuttosto ad

una permanenza, una condizione «esistenziale», abbiamo utilizzato i concetti di passioni, affetti e sentimenti come equivalenti, appunto perché qui non ci interessa una filologia delle passioni o una ricostruzione storiografica dei concetti.

2 Deleuze G. e Guattari F., MILLEPIANI. CAPITALISMO E SCHIZOFRENIA, CASTELVECCHI, ROMA, 2006, p. 79.

3 Deleuze G., SPINOZA E IL PROBLEMA DELL' ESPRESSIONE, QUODLIBET, MACERATA, 1999, p. 201.

4 Raparelli F., LA LUNGHEZZA DELL'ONDA. FINE DELLA SINISTRA E NUOVI MOVIMENTI, PONTE ALLE GRAZIE, FIRENZE, 2009.

5 Negri A., POLITICHE DELL'IMMANENZA, POLITICHE DELLA TRASCENDENZA. SAGGIO POPOLARE, IN Del Lucchese F. (A CURA DI), STORIA POLITICA DELLA MOLTITUDINE. SPINOZA E LA MODERNITÀ, DERIVEAPPRODI, ROMA, 2009, pp. 86-96.

6 Illuminati A., PER FARLA FINITA CON L'IDEA DI SINISTRA, DERIVEAPPRODI, ROMA, 2009, p. 128.

Passioni e politica: sulla passione *della* politica

Sandro Chignola

«Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»

René Char

I. Muoverei da alcune considerazioni preliminari, innanzitutto. C'è un segno psichico, emotivo, che l'analitica coglie nel presente. Da un lato la fitta tramatura delle passioni «fredde», la tonalità alla quale si accorda l'imprenditoria politica che cavalca la tendenziale caduta partecipativa delle democrazie mature per capitalizzare una rendita di posizione: insicurezza, paura, indifferenza, apatia, la «poltiglia» residua dalla crisi delle formule dialettiche e organizzative del rapporto virtuoso tra società e Stato, che il rapporto Censis 2007 assume a descrittore qualitativo per fotografare lo stato delle cose e che può essere facilmente messa al lavoro, qui e altrove, dal populismo reazionario. Dall'altro, il gioco ambivalente delle passioni «calde» - rabbia, indignazione, rifiuto - potenti motori di soggettivazione, certo, ma nel contempo dimensioni istintuali dell'azione sempre pronte a rovesciarsi in antipolitica - a marcare un invalicabile punto di riavvolgimento della crisi del sistema politico contemporaneo.

E evidente, credo, che a noi, è questa ambivalenza che interessa. Se è vero, infatti, che la traiettoria fondamentale, o quantomeno quella più visibile, della istituzionalizzazione e della proceduralizzazione della partecipazione si riferisce storicamente a quei meccanismi e a quegli istituti della

rappresentanza (partiti, sindacati, Parlamento) che il «raffreddamento» delle passioni civiche mette fuori corso o quantomeno esautora della loro rilevanza classica, è altrettanto vero che un'altra storia può essere tracciata; una storia che non fa affidamento sul meccanismo di *visibilizzazione* proprio della rappresentanza politica (il popolo, pienamente presente, anche se fisicamente assente dalla scena, attraverso il rappresentante che agisce in suo nome), ma che rileva, al contrario e piuttosto, dalla *messa a valore del vuoto*.

Alla storia del potere - sovranità, rappresentanza, sistema di libertà formali - si oppone una storia «controdemocratica», se democrazia coincide con una retorica dell'universale e con l'esproprio della decisione; l'immediata *istituzionalità* del rifiuto e dell'opposizione che incalza e sfida i canali ufficiali di formazione della volontà collettiva, quel processo per mezzo del quale, senza delega e senza autorizzazione, si organizzano e si riproducono prese di parola di parte, insorgenze, resistenze, soggettivazioni esodanti, materialissime forme del comune. E tuttavia, anche antipolitica, razzismo, marketing politico che scommette sul delirio delle folle. L'oscillazione tra *crowd* e *multitude* è la croce della controdemocrazia: la sfida e il rischio *di e per* una nuova istituzionalità.

Oltre la democrazia - oltre i circuiti autoreferenziali dell'autonomia del Politico - l'ingovernabile contropotere del rifiuto che sfida il lavoro di compatibilizzazione della rappresentanza e che i meccanismi del governo sono costretti a inseguire come la minaccia, come lo *spettro*, dell'irrapresentabile. Quella nella quale siamo da tempo entrati è l'epoca di una «politica dei governati», così la chiama Michel Foucault: il saettante bagliore di questa *vérité foudre* illumina il lato *soggettivo* del genitivo, la verità di parte di cui risplende il diamante nero dell'esodo e della defezione. Quello che incendia la scena è il lampo di luce fredda della libertà destituente del disobbediente, del resistente, del

dissidente. La costellazione di una «controdemocrazia» costituente innestata alla negazione. E questa, quella che ci interessa, ora, mettere a fuoco.

Il *disobbediente*, dunque: Henry David Thoreau, per identificarlo con una prima figura. L'uomo verticale, in piedi nel suo dire «no». In questo «no», non una rinuncia, ma un '*affermazione* di libertà e di coerenza. Anche se per Hannah Arendt questo «dire-no» altro non configura che un impolitico *speech-act* minoritario, una residuale modalità testimoniale, questa forma della *libertà destituente* incide un passaggio decisivo per la storia dell'altro pensiero politico americano. Ralph Waldo Emerson: «chi vuole essere un uomo deve essere un non conformista»¹. «Uomo grande è chi nel mezzo della folla conserva con perfetta dolcezza l'indipendenza della solitudine»². Per Thoreau, per Emerson, la pratica della negazione non si identifica a una sottrazione, a una fuga, ma determina l'emersione di una logica di intervento in situazione. Il singolo non si risolve nell'universale, nel «popolo», ma al contrario, nel movimento dell'universale, segna il controtempo di una libertà cumulativamente risolta nel ritorno di una reiterata, e paradossale, decisione virtuosa. Come nel verso di Walt Whitman, la «moltitudine» non si risolve nella sovranità del soggetto che la domina e che la «ricompone», ma lavora il soggetto destituendone le pretese di autogoverno e sollecitandolo ad una costante attività che dipende dagli affetti e dal gioco complesso che si produce nel loro campo sociale: «*I am large, I contain multitudes.*», scrive Whitman; ed è questo a mettere fuori gioco per lui l'idea di un'autocontraddizione del soggetto nel mantenersi «libero» e dunque ontologicamente instabile, mutevole.

Non c'è coerenza, se non nello scegliere coerentemente di volta in volta, contravvenendo alla normatività che si deposita nel senso comune. C'è un'«aggiunta di essere» che deriva all'uomo dalla virtù praticata come fedeltà a sé stessi. Louis-Auguste Blanqui: una vita dietro le sbarre, l'insurrezione permanente come «*acte foudroyant de souveranité*». Una pura energetica della soggettivazione, una morale del rifiuto della conciliazione e della neutralizzazione procedurale alla quale lavorano le istituzioni della democrazia. La fedeltà a sé stesso del disobbediente come inceppo del meccanismo della rappresentanza e come «resto» inassimilabile al conformismo della «folla» e alla passività dell'opinione media.

Il *resistente*, in secondo luogo. Il René Char dei *Feuillets d'Hypnos* (1943-44): «*s/ l'homme parfois ne fermait pas souverainement les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut d'être regardé*»³. Sovranità si dà nella «chiusura», nella sottrazione al campo di visibilità integrale che definisce la struttura fondamentale della politica moderna; essa si produce nell'autocentratura spossante del soggetto attorno alla responsabilità per ciò che avviene «fuori» di lui. La sintesi di tempo individuale e tempo collettivo si produce come rifiuto dell'uno e dell'altro. Se la libertà è qualcosa, questo qualcosa è il tornare a confrontarsi sempre di nuovo con l'azione dismettendo la meschinità *dell'habitus* borghese e percorrendo sino in fondo il campo di immanenza disegnato dal rischio e dall'aleatorietà ai quali il singolo, per le responsabilità che assume su di sé e sulla propria azione, non può sottrarsi: «*l'acte est vierge, même répété*»⁴. Battersi significa per Char «bruciarsi» nell'identificazione con la causa per la quale ci si batte⁵. Agire da primitivo e pensare da stratega: è questo ciò che identifica il resistente; ciò che immerge la

sospensione che pertiene alla morale nel terreno minato della politica⁶.

Non ci si batte per fedeltà a un ideale; né in esecuzione di una missione inscritta in un'identità che si trasmette. Non ci si batte per i «padri» o per la «storia». Non c'è alcun testamento che preceda ciò che abbiamo e che lasciamo in eredità⁷: questo scrive la lucida *persévérance*, la saggezza strappata al *maquis*, di Char partigiano. Ciò che il resistente testimonia è solo la propria libera decisione di interrompere il corso delle cose e di interporre la propria libertà alla supposta autoritatività del presente e alla sua *catastrofe*, come la chiamava Walter Benjamin. Decidere sovranamente di chiudere gli occhi, ma di non volgere lo sguardo, vuol dire *poter vedere*. Resistere, interrompere il flusso del tempo, significa poter testimoniare soggettivamente la libertà. E conquistare un orizzonte del possibile che dura un'eternità. «*l'éternité n'est guère plus longue que la vie*»⁶, d'altronde....

Il *dissidente*, infine. La figura di una paradossale *politica antipolitica* (Vaclav Havel). L'«uomo di troppo», così lo chiama Claude Lefort, che esprime l'irriducibile permanenza di un'istanza morale che assegna consistenza autonoma alla società civile a lato del sistema politico intossicato. Un altrove sempre possibile che irride il teatro della rappresentanza e destituisce le sue pretese di monopolio del politico. Il dissidente come figura di una defezione radicale dalla positivizzazione che pretende di imporre una soluzione unitaria e univoca della pluralità - dell' *antagonismo* - che permea la relazione. La politica come un insaturabile ed un intraducibile, dunque. Ed il dissidente come il limite contro il quale si scontra il tentativo totalitario di svuotare lo spazio politico, «di mettere in moto il deserto e di scatenare la tempesta di sabbia capace di coprire ogni parte della terra abitata», come scrive Hannah Arendt del totalitarismo. Un custodire la libertà che sempre ritesse la trama del politico

dentro e oltre l'esonero, la spolticizzazione, che è il lavoro dell'Uno.

Il *disobbediente*, il *resistente*, il *dissidente* sono le figure «controdemocratiche» che, sulla scia di Rosanvallon, è necessario evocare in funzione preliminare per ragionare sulle passioni della politica. Da un lato, l'inassimilabilità della libertà all'insieme di procedure che pretendono di tradurla e di neutralizzarla. Dall'altro, la difficoltà a pensare come mantenere politicamente - come salvare e come riprodurre, cioè - *l'energia politica della negazione*; il positivo di una libertà che disfa, che sovverte, che rifiuta e che eccede la griglia giuridico-politica pensata per neutralizzarla, compatibilizzarla, contenerla. Senza rovesciarsi nel proprio contrario e incidere un segno populista, *perverso*, nel movimento destituente. Senza farsi cioè critica critica, insopportabile chiacchiera, antipolitica molle. Senza che l'esodo, la diserzione, si faccia semplice fuga di fronte al nemico, per dirlo forse più radicalmente.

Democrazia istituzionale e democrazia del vuoto (quella preconizzata dall'incompatibile e dall'irrapresentabile: da disobbedienza, resistenza, dissidenza) rischiano di indebolirsi insieme, in questo nostro tempo percorso dalle passioni tristi. Esodo non significa necessariamente autonomia. La fuga dal politico può determinare la fuga dalla politica: isolamento, indifferenza, apatia. La «controdemocrazia» può tradursi in rifiuto delle responsabilità legate alla *pratica assoluta* della democrazia. Limitarsi a una banale tonalità emotiva e a una presa di parola puramente testimoniale. Qui si produce il punto di massima, pericolosa, prossimità tra movimenti ed arene mediatizzate, tra pratiche destituenti e rancorosa indignazione della «gente». Si tratta di installarsi su questo crinale e di rideterminarlo in punto di massima frizione. Di

porre il problema delle *istituzioni della controdemocrazia* e di sfidare su questo terreno, inappropriabile al potere, i dispositivi della *governarne* postrappresentativa.

Un ulteriore appunto, infine. Circola, nella filosofia politica italiana, un discorso che recita un copione dal quale intendo prendere le distanze. Esso impone la lineare sovrapposizione tra modernità e tragedia, tra categorie politiche moderne e colonizzazione integrale, assoluta penetrazione, degli interstizi del sociale. La passione della modernità come passione dell'estremo. Il suo processo, come la *via crucis* retrospettiva della sconfitta della classe operaia e dell'incedere di totalitarismo e spoliticizzazione. La società del rischio come condizione di irresponsabilità globale nella quale l'umanità scivola prigioniera di un frustrante senso di impotenza. Il Novecento «paranoico» come preludio a un'epoca che estingue il politico e che fa della rassegnazione, dell'isolamento e della passività la cifra costitutiva di una condizione che agisce la forclusione del futuro.

Il disincanto del realismo politico si fa qui rifiuto del possibile; permanente riattivazione di una salmodia della paura. Non la meraviglia, ma l'orrore assunto a motore di una filosofia che muove dall'esperienza dello sterminio, dai campi, dall'equivalenza tra fascismi e stalinismo. Qui si rappresenta il versante «colto» del rovesciamento antipolitico delle passioni. Il futuro della minaccia che riempie il presente senza tuttavia attuarsi come futuro. Il circolo tra attuale e virtuale sul quale si avvita il presente e che quest'ultimo assume come un inesorabile, come un inscalfibile. La paura come rifiuto del futuro, inazione, non sostenibilità del rischio e dell'azione. C'è un'energetica del realismo politico che intendo valorizzare contro tutto questo.

II. Quella che intendo proporre qui non è una «storia», una messa in prospettiva del rapporto che si è venuto storicamente determinando tra il tema delle passioni e la riflessione filosofico- politica. Non lo faccio per almeno due buoni motivi. Il primo deriva da quanto ho detto poco sopra. C'è un'ovvia intenzionalità politica in quello che sono qui a discutere con voi. Il secondo attiene invece a quanto - più in generale - ho avuto modo in altre occasioni di ripetere. La storia della filosofia è una costruzione, un meccanismo, che proietta sulla filosofia, e sullo stesso concetto di storia, un continuismo, una forma di teleologia, che occorre destrutturare, per poter pensare. Quella che verrò svolgendo può essere tutt'al più immaginata come una «drammatizzazione», un teatro filosofico. E questa, forse, l'espressione che avrebbe impiegato Gilles Deleuze. Evoco perciò tre figure, anche se esse potrebbero essere molte, moltissime di più. Quello delle passioni e del loro «governo», individuale e politico, quello della produzione del soggetto e del sistema di relazioni in cui esso si trova compreso, è forse *il* problema della filosofia politica *tout court*. Tutte e tre figure moderne, quelle evocate, nelle quali il problema politico delle passioni scivola in quello dell'individuazione e in quello della funzionalizzazione politica del lato emotivo del soggetto: Hobbes, Tocqueville, Weber. E sarà necessario un breve *excursus* spinoziano, inoltre.

Quanto occorre tenere a mente, impostando il percorso di lettura, la drammatizzazione che vi propongo, è che le passioni non rappresentano l'«altro» della ragione. Qualcosa di radicalmente differente da essa. Esse vengono piuttosto pensate, nella modernità, ma non solo, come il *lato in ombra* della ragione. Ciò che da essa deve essere estirpato, oppure ciò che da essa deve essere represso, ciò che in essa deve essere canalizzato, disciplinato, imbrigliato, perché siano

possibili al soggetto autogoverno, coerenza, stabilità e fermezza.

Seguendo Hirschman, potrebbe forse dirsi che sono state tre le modalità classiche di trattamento del problema e le ritroveremo, almeno in parte, proprio in alcuni degli autori che attraverseremo. La prima è quella che fa riferimento a uno schema repressivo: la ragione deve dominare le passioni, la parte istintuale del soggetto (è quanto è dato rinvenire in Hobbes, ma questa posizione la si ritrova anche in Agostino o in Calvino, ad esempio). La seconda è quella che si propone di «legare» e di funzionalizzare le passioni, valorizzandole sul lato economico o sociale (così, in Vico, «Ferocia, Avarizia e Ambizione», passioni pessime sul piano morale, diventano molle della «civile felicità» se tradotte in «Milizia, Mercatanzia e Corte», le tre funzioni in cui è possibile scomporre il rapporto di società; oppure in Bernard Mandeville, secondo l'equivalenza di *private vices* e *public benefits*). La terza, ed ultima, è quella che si ripropone, assunta l'inevitabilità del vizio e in forza di un'antropologia politica dichiaratamente realistica, di opporre passione a passione (è quanto ritroveremo in Tocqueville in vista di una «terapia» della malattia democratica. Ma qualcosa di simile ricorre nel paradigma dell'economia politica classica e dell'illuminismo scozzese).

II.1 - Thomas Hobbes, dunque. «Le passioni, ovvero le perturbazioni dell'animo, sono specificazioni dell'appetito e della repulsione». Amore e odio, letizia e tristezza, speranza e timore, rappresentano «perturbazioni per il fatto che nella maggior parte dei casi sono di ostacolo al retto raziocinio». Le passioni «militano contro il bene vero in favore del bene più apparente e immediato che, nella maggior parte dei casi [...] si trova essere un male»⁹. La sequenza predisposta da Hobbes è decisamente significativa, io credo. Almeno in relazione al

ruolo che Hobbes stesso assume come inauguratore di quello che potremmo chiamare il paradigma politico moderno.

Iniziamo a disaggregare la citazione, allora. Le passioni perturbano il retto uso della ragione. Esse sono il motore del soggetto, ciò che permette di qualificarne la vita in termini meccanici nella misura in cui esse stanno alla base del desiderio e dell'avversione {«*Life it self is but Motion*», scriverà altrove Hobbes¹⁰). Sono pericolose, per il fatto di produrre la distorsione percettiva in forza della quale il soggetto tende a beni immediati, che si rivelano essere in realtà dei mali. Il binomio fondamentale sul quale Hobbes fonda il *falso movimento* del soggetto richiama assieme timore e speranza, *metus* e *spes*, l'endiadi che Remo Bodei chiama l'«aquila bicipite teologico-politica» moderna contro la cui *superstitio* si batterà Spinoza.

La vita è movimento, ci dice Hobbes. Non è perciò che desiderio o timore. E solo chi è morto non desidera più nulla, né nulla ha più da temere. Per tutto il resto del tempo, la nostra mente è costantemente eccitata da ciò a cui possiamo pretendere o da ciò che intendiamo fuggire. Una «*perpetual Tranquillity of Mind*» è impossibile per Hobbes, dato che un termine al desiderio non è prefissato, né l'immaginazione può essere contenuta. «*Nor can a man any more live, whose Desire are at an End*», egli scrive, «*than he, whose Sense and Imagination are at Stand*». Il progresso del desiderio e dell'immaginazione sono trainati dal moltiplicarsi di oggetti rappresentati come beni da perseguire, oppure come mali da evitare, secondo una scansione che li infinitizza (un *summum bonum* come termine del desiderio, dunque, non c'è, e ciò significa la messa fuori corso dell'intera antropologia classico-aristotelica con il suo riferimento alla «giusta misura» e alla felicità come *autarkeia*) e che predispone l'uomo a una «fame» particolare perché *mai* saziabile. L'animale sociale, il *politikón zòon* del quale parlano Aristotele e Cicerone, si fa

qui *lupo*, predatore spietato perché costantemente attraversato dal vuoto di un appetito che non ha confini e che non conosce soddisfazione. «*Felicity is a continual progress of Desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later*», recita il mantra dell'individualismo proprietario. Se Hobbes, per la prima volta può porre alla base della sintesi dello Stato i principi di inimicizia e di uguaglianza e non quel bisogno di reciprocità che il pensiero classico immaginava come la traccia di un originario istinto di socialità (meglio: il principio di *un'uguaglianza nell'inimicizia*-. «*from this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, which neverthenless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way of their End [...] endeavour to destroy or subdue one an other*»¹¹, egli scrive, rimarcando come sia la speranza a dissociare i desideri e dunque coloro che ne sono il mero fascio di precipitazione), ciò è reso possibile dall'infinitezza di un desiderio che coincide con la *potenza* del soggetto e che cessa solo con la morte; e cioè, *esauendosi in sé stesso*.

Ciò che è desiderato non è desiderato per essere goduto, «*but to assure for ever the way of his future Desire*»; una dinamica che coincide con un *conatus* che è cruciale per l'autodefinizione del soggetto - ce lo ricorda, con acume, di nuovo Deleuze - ma problematico e politicamente pericolosissimo, proprio perché *senza oggetto* e dunque di per sé incontenibile ed incompatibile: «*a perpetuali and restless desire of Power after Power; that ceaseth only in Death*»¹².

Lupi e non animali sociali, dunque. Belve affamate di una fame che verrà, non esseri il cui bisogno possa incontrare un limite. Ne deriva - è noto - una guerra di tutti contro tutti, che ha una matrice nella vita passionale del soggetto; una guerra (non dichiarata, ovviamente, ma che Hobbes costruisce come l'ambiente ostile, intessuto alla diffidenza reciproca, in cui

deve calare la regolazione normativa), all'interno della quale non è dato reperire una leva di pacificazione che possa far affidamento sul mero dato di ragione, dato che con i lupi non è concesso ragionare. Il lupo dovrà essere addomesticato; l'uomo, che non è sociale per natura, dovrà essere fabbricato, forgiato, da un duro lavoro disciplinare; *sarà fatto sociale «by discipline»* scrive Hobbes.

Ne deriva un potente meccanismo di *immunizzazione*, io credo. Hirschman deve essere, almeno in parte, corretto. Il potere comune (*common Power*) che possa tenere tutti in soggezione, se tutti, senza eccezione, sono coloro che mettono a repentaglio la propria sopravvivenza in uno stato di natura pensato come *bellum omnium in omnes*, potrà essere eretto, edificato, solo sul mobile terreno della paura, del desiderio e della speranza; e cioè agendo sul terreno delle passioni. Solo in seconda battuta la ragione potrà intervenire nella formulazione di convenienti clausole di pace. «*Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such Things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement*»¹³.

Le passioni non le si reprime; esse tutt'al più possono essere addomesticate dal *dressage* disciplinare in grado di circoscrivere il luogo di cattura di individui finalmente dotati di razionalità e dunque forzabili ad un «*agreement*». Il mobile di questo *dressage* è la passione che inquieta anche il più feroce dei lupi: la paura della morte. E non la paura di una morte qualunque, quanto piuttosto di una morte atroce, dolorosa, inflitta tra orribili tormenti. «*Fear of agonizing Death*», Hobbes la chiama altrove. Questa morte non rappresenta soltanto la molla fondamentale di un meccanismo di pacificazione innescato dalla passione, ma rappresenta inoltre quanto il Sovrano può costantemente riattingere e

legittimamente amministrare contro il *ribelle*, la belva antisociale che fa filtrare nello spazio pacificato dalla spada e dalla forza di legge, il *bellum* prepolitico sul quale agisce la neutralizzazione giuridica. Il circuito dell'integrazione è integralmente imputato alla paura, dunque.

Il modello politico che evoca *Leviathan* contro *Behemot*, lo Stato contro la sedizione, la sicurezza contro la paura, il popolo contro la moltitudine, si alimenta di passioni che vengono armate contro le passioni.

II.II Un breve *excursus*. Spinoza rovescia questo presupposto, identificabile come uno dei presupposti dell'intera filosofia occidentale. La filosofia, ci dice Spinoza, non deve essere *meditatio mortis*, ma *meditatio vitae*. Occorre sì liberarsi dalla paura, ma anche dalla speranza, dalla *superstitio*, che rinviando a un compimento ultraterreno dell'azione, rappresenta il doppio speculare - già lo diceva Teognide di Megara - della passivizzazione dell'uomo: non si agisca per *paura* del sovrano o di Dio, o per la *speranza* che qualcuno o qualcosa ci salvi indipendentemente da noi, significa in fondo la stessa cosa. Questa negazione della *spes*, la passione all'origine di culto e religione, non implica tuttavia una semplice negazione di Dio, quanto piuttosto, per Spinoza, il «compito» di trasformare il *timore* di Dio in *amore* di Dio. Nemmeno il saggio spinoziano, dunque, ritiene che le passioni possano essere negate o rimosse.

Nietzsche sosterrà che ciò che gli uomini pensano di fare in base a libere decisioni, non è che l'effetto di abitudini, di passioni. Anticipando Nietzsche e attaccando l'imperialismo della volontà cartesiano (Descartes: «*ceux mesmes qui ont les plus foibles ames, pour- roient acquerir un empire tres-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser, et à les conduire*»^{1A}), Spinoza, la cui *intentio* è quella

di strappare le maglie della disciplina, di sabotare l'idea di un *dressage* delle passioni, ci dice che quest'ultime non possono essere represses dallo scettro sovrano del volere. Che, in altri termini, la piovra *dell'hegemonikon* - la metafora si impone negli stoici - non può estendere i suoi tentacoli sull'intera vita psichica del soggetto.

L'uomo è fatto di passioni, che si tratta di liberare alla loro potenza positiva. Le passioni sono forme di conoscenza immaginativa che non possono essere trattate come sudditi riottosi che debbano essere ricondotti, e dunque sottomessi, alla ragione. Le passioni sono energie che vanno *metamorfizzate* in affetti. Rispetto ad esse non è possibile agire in termini repressivi.

Esempio di questa metamorfizzazione positiva - un esempio che credo ci interessi - è *l'odio*. Forma particolare di *Tristitia*, una passione che si lega ad un oggetto esterno come propria causa e che si vota, perciò, alla distruzione («*Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae*»), l'odio può essere anche capace di espressioni sovversive e ribelli, liberatorie. Attraverso quest'ultime, il singolo si sottrae all'ineluttabile, alla passività. L'«indignazione» (*indignatio*), ad esempio, «odio» per colui che fa del male a un altro {«*odium erga illum qui alteri male fecit*»}¹⁵. Questo particolare modo dell'odio che è l'indignazione non isola e non distrugge. Mobilita, mette in sintonia, accorda all'altro. Pertiene a un ordine della circolazione e della sociabilità; potenza e attraversa un campo della relazione che non può essere pensato come scisso dalla dimensione affettiva e che, al contrario, si dimostra essere un autentico tessuto degli affetti.

Il *pharmakon* spinozista rispetto al potere di passioni tristi e superstizione - il controveleno da assumersi contro la comune radice immaginativa di *metus* e *spes* e il loro articolarsi al dominio - è la pratica di autoliberazione della

filosofia. *Amor sapientiae* ed *amor vitae*. All'impero della cattiva coscienza - rimorso e disistima di sé prolungano la costrizione, l'obbedienza, fanno scivolare sino al cuore del soggetto la rete del dominio stringendo le catene della dipendenza e facendo risuonare la stridente costellazione passionale della *Tristitia*: «risentimento», «rimorso», «pentimento» - occorre opporre non la volontà, per quanto «buona» essa sia o possa essere, ma un lavoro di *emendazione* permanente dell'immaginazione, capace di *comporsi* (e non, evidentemente, di opporsi) alla tramatura passionale del soggetto. Quello della ragione è un diagramma accidentato, una *transizione* tra gradi di *Gaudium* e di *Tristitia*, di felicità e di dolore, di potenza e di impotenza che non possono essere tolti, estirpati, da un'ascetica costrizione di sé, perché coincidono con la natura del soggetto. Si lavora *sulle* passioni con le passioni, dunque.

Il processo di perfezionamento non tende perciò per Spinoza a un bene inteso come causa finale. Esso significa piuttosto *incremento* (e non decremento) della potenza di agire di una natura¹⁶. E poiché Spinoza assume aristotelicamente l'uomo come animale sociale, se ne desume¹⁷ che quanto più un uomo cerca il proprio utile per sé, tanto più esso è utile agli altri, dato che dagli altri non può essere separato. «Dunque gli uomini saranno al massimo utili gli uni agli altri quando ciascuno cerca al massimo per sé il proprio utile» («*tum maxime homines erunt sibi invicem utiles cum maximum unusquisque suum utile sibi quaerit*»¹⁸).

Di qui la postulazione di una dimensione affettiva del comune, certo. E tuttavia, il processo di liberazione che Spinoza immagina come una dinamica, si dimostra, come sempr,e affrontato al suo *limite*. Lo «spessore» delle passioni, il dato della loro materialità resistente, non può essere superato con un salto gioioso che ci porti immediatamente al di là di esse. E impossibile essere pieni di amore e nello stesso

tempo assolutamente privi di collera in un mondo che è fatto per la gran parte di uomini incapaci di sottrarsi alla superstizione e di fare da corteo al potere di *metus* e *spes*, le passioni tristi.

E tuttavia, nel contesto di un'apertura affettiva al mondo, le passioni, colte nel gradiente della loro transizione, devono essere valorizzate - è questa, io credo, la lezione di Spinoza - come elementi fondamentali della costituzione di un universo sociale fatto di sentimenti e di risentimenti, della circolarità di un processo di azione e di reazione che transita dal soggetto al mondo e dal mondo al soggetto. Poiché essere incapaci di amore e di tristezza, di desiderio e di collera - l'ira, passione iperbolica e vendicativa, ma nobilitante e degna, per Aristotele¹⁹, se riportata alle grandi cause che può mettere in moto e cui può essere votata; *Menis*, l'ira, la prima parola della letteratura occidentale nell'Iliade di Omero...- significa non l'essere degni o l'essere divenuti saggi, ma solo l'essere morti, in fondo.

III. Immunizzarsi politicamente dalla passione significa ragionare sull'impossibilità del suo isolamento, sull'impossibilità del suo confinamento esterno rispetto ai circuiti del diritto e delle istituzioni. Una versione particolare di questa storia inizia con l'economia politica - autentica filosofia della morale e della politica, come ci ha insegnato Adelino Zanini - e con l'illuminismo scozzese. Lasciar agire la passione contro la passione. Non opporre il potere della ragione alla vischiosità degli interessi, ma rintracciare tra le passioni quella che permetta di rendere decifrabile e pieno lo spazio altrimenti incomprensibile e vuoto descritto dall'antagonismo radicale degli appetiti individuali di Hobbes, dall'egoismo antisociale dell'antropologia politica moderna. «*True self-love and social are the sanie*», scrive Pope, rovesciando Hobbes. «*Uintérèt commande aux princes*», dice Rohan, sovvertendo il paradigma del dominio. Si deve

opporre una «calma disposizione degli affetti» alla paura e alla diffidenza reciproca che comandano l'evocazione del grande Leviatano, sostiene il pacato argomentare di Shaftesbury e di Hutcheson.

Se il fine naturale dell'uomo è la società, operare per il bene della società «significa in realtà perseguire il bene naturale e proprio» del singolo soggetto. Non esiste dunque inclinazione individuale che perda il nesso con il comune interesse. Al contrario di una stretta connotazione individualistica, l'interesse custodisce una relazione. Nella semantica dell'interesse è del resto evidentemente implicito, *l'inter-esse*, l'essere in comune di qualcosa. L'interesse rappresenta dunque per gli scozzesi e per l'economia politica la passione sulla quale arrestare la volubilità delle passioni e con la quale contrastare la svalutazione delle stesse a fronte della ragione. La passione può ora essere lasciata agire come fondamento. L'interesse, perseguimento del proprio fine «egoistico» come base di uno scambio auto-poietico ed autoregolato che lo ricompone in interesse sociale generale, è infatti una passione particolare: ad esso possono essere ascritte valenze che contraddicono la tradizionale analitica filosofica delle passioni. L'interesse garantisce: a) prevedibilità; b) costanza; c) quel fattore di interdipendenza, che permette di rinvenire sul terreno delle passioni, e cioè nella natura dell'uomo, il perno sul quale far ruotare l'intero sistema di rapporti sociali nei quali il singolo è compreso. Ottenendo inoltre di far evaporare l'opposizione tra interesse individuale e interesse collettivo, tra società e Stato, tra passione e ragione, sulla quale si era accreditato in precedenza il paradigma repressivo. Nell'interesse può dunque essere rinvenuta una base realistica per dare alla società un ordine vivibile. Un ordine costantemente riprodotto non dal dominio, ma dalla liberazione generale del *ressort* fondamentale dell'individualismo possessivo. «Far

denaro» diventa una «passione calma» (Hutcheson); non la cifra della sregolatezza libidica delle passioni, ma la garanzia di regolarità sulla quale far affidamento per un *economia* - per un governo, dunque - del sistema di rapporti innestati dall'accumulazione. L'accumulazione come «passione calma»: l'ossimoro della modernità capitalistica, potrebbe forse dirsi.

E tuttavia è sul lato interno, su quello più propriamente «politico», che l'interesse si ridetermina come stella polare della costellazione passionale dell'«era del vuoto» (Gilles Lipovetsky). Se non costantemente rilanciato nelle sue valenze sociali, l'interesse che si sganci dal suo agire come punto di imputazione di una nozione positiva di libertà, e che non si traduca pertanto in un'energetica, produce privatezza e privazione, antipolitica, fredda agitazione, pura indifferenza. A questa ambivalenza si lega, io credo, l'analitica della democrazia di Alexis de Tocqueville.

Richiamiamo alcuni degli elementi di quest'ultima, dunque. La democrazia non è una forma di governo, ma un processo. Essa coincide per Tocqueville con il processo irresistibile dell'uguaglianza. Un'uguaglianza pensata nei termini di un'*in-differenziazione* progressiva. Non solo perché l'uguaglianza destituisce ed esautora il sistema di differenze che organizzavano le istituzioni del mondo nobile (la differenza tra nobile e plebeo, tra libero e servo, tra città e campagna...), ma perché il suo processo, proprio perché orientato alla produzione di individui uguali, slega, isola, divide; *dissocia*. Il cittadino democratico, privo del sistema di protezione che lo includeva in un sistema di posizioni sociali e politiche ottiene di essere «uguale», ma di un'uguaglianza piuttosto misera: «*également impuissant, également pauvre, également isolé*», scrive Tocqueville.²⁰

²⁰ Il soggetto (im-)politico della democrazia si ritrova dunque solo contro il sovrano e poco conta che il sovrano, in democrazia, sia il soggetto collettivo, il popolo in nome del

quale si fanno le leggi; non può che opporre la propria debolezza individuale, la propria indigenza politica, alla forza organizzata della rappresentanza la cui decisione agisce da centro gravitazionale di un movimento sociale generale altrimenti privo di legame.

C'è un capitolo decisivo nella *Democrazia in America*, all'interno del quale Tocqueville parla del mutamento introdotto tra servo e signore dalla regolazione contrattuale del rapporto di lavoro. Il contratto è una forma ben strana di relazione: le volontà che in esso si accordano continuano a lavorare per sottrarsi il più possibile all'impegno preso. Il servo cerca di lavorare meno di quanto pattuito; il padrone, di ottenere lavoro non pagato. Se nel contratto di lavoro, che sostituisce la relazione servile, è in gioco un'equalizzazione delle posizioni - così opera la *fictio* giuridica nella transizione «*from status to contract*», per riprendere l'espressione di Henry Sumner Maine - e il contratto fa dunque incontrare due volontà «uguali», il rapporto che vi si determina insiste su una trama passionale che rivela come l'interesse lavori in realtà *contro* il mantenimento e la riproduzione di socialità: invidia e sospetto reciproco, rovescio di quel mimetismo del desiderio che già in Hobbes esprimeva il nucleo duro dell'uguaglianza, confermano il fatto che il processo democratico coincide con una dissociazione che nel suo caso più crudo induce scontro e antagonismo, ma la cui regolarità è comunque fatta di reciproca sottrazione.²¹

Un «comune» può essere ricomposto solo politicamente, dunque. Ed è questo a far maturare quella tendenza per la quale quanto più gli uomini diventano uguali, tanto più cresce l'individuazione e *perciò* il potere degli apparati centrali dello Stato. Solo la centralizzazione amministrativa e politica può supplire la finzione che esista un *bien public* tra soggetti che nulla hanno - né vogliono più avere - in comune

tra di loro, se non l'interesse a separarsi gli uni dagli altri, e cioè a vivere nella perfetta *in-dipendenza* reciproca.

L'interesse, in questo caso, tiene a battesimo la versione passivizzata e negativa della moltitudine, la *folla*. «*Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leurs âmes*»²², scrive Tocqueville. In questa autocentratura, che è un ripiegamento su di sé, sul proprio interesse privato, la cifra di un individuazione apertamente dis-sociativa. Il destino della folla è di essere attraversata e divorata dalla solitudine. «*Chacun d'eux, retiré à l'écart est comme étranger à la destinée de tous les autres. Ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute espèce humaine, quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux mais il ne les voit pas, il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie*»?

Passività, indifferenza e anonimato marchiano la «*foule*» senza contatto che agisce da punto di applicazione per il pastorato governamentale che Tocqueville chiama il «despotismo di tipo nuovo». La folla è il prodotto di un'animalizzazione della soggettività; quanto residua dall'atomizzazione dei rapporti che corrisponde al moderno individualismo e alla patologia politica da esso indotta: «*troupeau d'animaux timides et industrieux dont le gouvernement est le berger*»,²⁴ scrive Tocqueville con un'espressione che non sarebbe apparsa troppo estranea a Michel Foucault. Questa folla solitaria, «*société en poussière*»²⁵, come la chiama in epoca di restaurazione Royer-Collard, è l'effetto perverso della proliferazione dell'interesse; l'antipolitico sedimentarsi di un sistema di relazioni a stretta desinenza privatistica. Il prodotto di un'omogeneizzazione integrale dei singoli nello specchio di una nozione di libertà

ritrascritta in termini di reciproca separazione; nei termini cioè del «voler essere lasciati in pace» e non del «voler fare». Questa folla, una folla di uomini senza volto, un fascio di passioni tristi che delega ad altri quella cura della relazione di cui non ci si sa più fare carico, uno sciame di traiettorie soggettive in cui si compongono i desideri antinomici della libertà e del bisogno di «governo» - *«ils sentent le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres»*²⁶, scrive Tocqueville - rappresenta il negativo della moltitudine costituente; identifica il lato oscuro della democrazia, quello che si compone al potere, del quale rappresenta, ad un tempo, la base di legittimazione e la massa di manovra.

Il dispotismo di tipo nuovo, il moderno pastorato, non reprime e non estende il proprio controllo sottomettendosi a questa tendenza. Al contrario, la cavalca e la asseconda, moltiplicando gli effetti di fissione scavati dalla privatizzazione e dalla spoliticizzazione e incentivando il *ritiro* dalla politica che segna la moderna scomposizione della cittadinanza. *«Le despotisme»*, scrive Tocqueville, *«loin de lutter contre cette tendance, la rend irresistible, car il retire aux citoyens toute passion commune, tout besoin mutuel, toute nécessité de s'entendre, toute occasion d'agir ensemble»*. E aggiunge: *«il les mure, pour ainsi dire, dans la vie privé. Ils tendaient déjà à se mettre à part: il les isole; ils se refroidissaient les uns pour les autres: il les glace»*¹ Se qualcosa il cittadino democratico chiede al potere, è di *raffreddare* le relazioni. Di evitare i conflitti. Di rendere «sicura» una società alla quale, in realtà, non si desidera affatto accedere, desertificando le occasioni di incontro, svuotando le relazioni, trincerandosi in spazi minimi. Secondo un'inversione cruciale, il potere pastorale è il prodotto della trama di passioni della democrazia e non ciò che viene evocato per neutralizzarla o per riformarne gli effetti.

Il despota di tipo nuovo - autentico incubo della democrazia - lavora sulla società prendendosi cura di quanto essa richiede, non rifiutandosi ad essa o rinchiudendosi nella propria separatezza. Egli governa la folla, come un pastore il suo gregge. E un potere tutelare e oblativo: *«au-dessus de ceux là s'élève un pouvoir immense et tutelar, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle, si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance, il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir»*, scrive Tocqueville. *«1/ travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages, que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?»*²⁶. In un contesto fatto di «godimento», la politica cede lo scettro. E Il vecchio aristocratico normanno è il primo a comprendere che le rivoluzioni si «faranno rare», in democrazia.

Solo la libertà può rappresentare un antidoto al male democratico. Si tratta di trovare nella passione della libertà e, di nuovo, nella molla dell'interesse, ma politicamente ristrutturato da un intervento che non assuma come «naturali» i suoi effetti sociali, la leva per mezzo della quale mettere la democrazia in moto contro se stessa. Il moderno cittadino democratico può essere strappato al glaciale abbraccio della folla solo attraverso un intervento in grado di fargli riappropriare le ragioni del proprio essere libero. Si tratta di trovare strumenti in grado di mobilitare l'autentico interesse contro l'impoliticità dell'interesse privato. Di moltiplicare le occasioni di incontro contro la rarità della

relazione che spinge avanti il deserto. Le proposte della «terapeutica» tocquevilleana non vale la pena di discuterle qui. Sono tuttavia «strane» proposte per un conservatore del XIX secolo: non meno diritti, ma più diritti; non censura e controllo, ma sostegno della libera stampa e del diritto associativo; non centralizzazione della decisione, ma autogoverno comunale.

«*La liberté seule, au contraire, peut combattre efficacement dans ce sortes de sociétés les vices qui leur sont naturels et les retenir sur la pente où elles glissent*», scrive Tocqueville. «*Il n'y a qu'elle en effet qui puisse retenir les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns aux autres, qui les réchauffe et les réunisse chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes*».²⁹ Si tratta di trovare il rimedio nel male, per così dire. Di lavorare sulla passione per riscaldare il ghiaccio. Di favorire il comune e le sue istituzioni; non di lavorare contro di esse.

IV. L'ultima figura che intendo evocare è quella di Max Weber. Non lo storico del capitalismo, ma il Weber della conferenza sulla *Politica come professione* (1918-19). Il teorico del demonico in politica. Che cos'è la passione *della* politica, quella passione che sola permette di combattere quell'effetto perverso che si determina sul rovescio delle passioni? «Chi si immischia nella politica, ossia si serve della potenza della violenza» - solo con la violenza si fa politica: la massima «porgi l'altra guancia» esprime per Weber un «etica della mancanza di dignità», in tutti i casi in cui essa non sia assunta a norma della propria azione da un autentico santo³⁰ - «stringe un patto con potenze diaboliche», scrive Weber. La scissione tra bene e male per cui dall'uno non deriverebbe

mai l'altro esprime in politica solo la fantasia dell'ingenuo o il delirio del folle. Non permette di accedere alla realtà, ai suoi chiaroscuri, dentro i quali soltanto il politico trova il proprio posto e la propria missione. Come dice da qualche parte Merleau-Ponty, è solo tra differenti sorti di violenza, non tra purezza e violenza, che abbiamo da scegliere.

Solo per San Francesco, solo per chi sia «santo in tutto», vale il detto «non resistere al male con la violenza». Ma per il politico può solo valere la massima: «devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile se il male prevale».³¹ «Responsabilità»: è questo, come noto, il centro del ragionamento di Weber. Una nozione lucida e disincantata di responsabilità, alla quale si aggiunge la piena consapevolezza del tragico che è immanente al Politico. «Chi voglia agire secondo l'etica del vangelo si astenga dagli scioperi, e si iscriva ai sindacati gialli [...] ma soprattutto non parli di Rivoluzione», scrive Max Weber. Uno sciopero è un atto di coercizione, un atto duro, «violento», anche se molto si è lavorato per farlo dimenticare o per fare come se non fosse così. Il materialismo storico, con buona pace di chi forse non ci era mai salito davvero, non è una carrozza «che si possa prendere e dalla quale si possa scendere liberamente, senza pagare il conto».³² Il futuro lo si strappa: non vi è nessuno a concederlo.

Ai poeti è necessario odiare, scriveva del resto il vecchio Goethe.

La politica si fa col cervello. Ma non solo con quello. La conferenza di Weber mette al suo centro una concezione passionale, emotiva e tragica, della vocazione politica. La politica non si fa solo col cervello, si fa con la passione. Il politico «sempre deve avere una fede», perché la «maledizione del nulla»³³ che incombe anche sui successi

politici apparentemente più solidi possa essere respinta e il tempo della sconfitta, che incombe su ogni umana intrapresa, possa essere dilazionato, posticipato, ancora per un po' respinto. Celiando, ma non troppo, si potrebbe ricordare Gunther Anders: non il chiliasmo profetico della fine dei tempi, il sogno di una definitiva soluzione delle contraddizioni della storia, è la rivoluzione, ma la politica katechontica del ritardo, l'allontanamento del tempo della fine, l'ostinata pazienza del ricominciare sempre da capo.

Il politico deve avere una fede, dicevamo. E qui entra per la prima volta in ballo il tragico. Quello della scelta, sempre infondata, della de-cisione per la quale *si sceglie* tranciando il conflitto tra le opposte concezioni del mondo e ci si pone *da una parte* rispetto ad esso. La passione del mondo è la passione di una causa, innanzitutto, che però non deve farsi soverchiante. Che non può elevarsi a unico motivo dell'azione. La politica si fa *anche* col cervello, dicevamo poco sopra. Spinoza e Machiavelli. «La dedizione alla politica, se questa non deve essere un frivolo gioco intellettuale, ma azione schiettamente umana, può nascere ed essere alimentata solo dalla passione», scrive Weber.³⁴ «Ma quel fermo controllo del proprio animo, che caratterizza il politico appassionato e lo distingue dai dilettanti della politica che semplicemente si "agitano a vuoto", è solo possibile attraverso *l'abitudine alla distanza*», egli prosegue.

Tre qualità possono dirsi sommamente decisive per il politico: Passione, senso di responsabilità, lungimiranza.³⁵ Passione nel senso di *Sachlichkeit*, dedizione appassionata alla cosa, «al dio o al diavolo che la dirige», come scrive Weber. Responsabilità come duro confronto con la realtà, i tempi e i compromessi che essa impone, come capacità di commisurare l'azione alle conseguenze che essa necessariamente produce. Lungimiranza come capacità di produrre e di tenere la distanza tra noi e le cose. Di pensare e di agire nell'intervallo

che separa decisione e azione, «etica dell'intenzione» ed «etica della responsabilità». Di costituirsi politicamente nel freddo di una rarefatta considerazione verticale delle cose, più che nel romantico e fusionale calore della comunità. E generosità, infine, sguardo limpidamente volto al futuro, e per questo capace di generarlo, piuttosto che il rancoroso avvolgersi nel passato e nei suoi nodi irrisolti. Weber con Nietzsche, ovviamente.

La responsabilità della distanza non esclude, ma anzi conferma, la risolutezza etica. Max Weber³⁶ oppone al rivoluzionario romantico che si inebria dell'azione e che tiene in non cale la realtà dei rapporti materiali e delle condizioni che non vi rispondono, la maturità di chi è capace di opporre un secco no al mondo - la posizione del *resistente*, dunque - assumendosi fino in fondo la responsabilità della propria fermezza. «Non posso far diversamente, da qui non mi muovo», è la massima di chi, dall'interno della realtà, e pur sapendo che la propria affermazione non lo salva, viene strappato alla passività dall'indignazione o dalla collera. Come in *Se questo è il sonno...* di Fortini, ricordate? *Composita solvantur*, l'ultima raccolta da lui pubblicata :

*Ma voi che altro di più non volete
Se non sparire
E disfarvi, fermatevi
Di bene un attimo ci fu.
Una volta per sempre ci mosse.*

*Non per l'onore degli antichi dei
Nè per il nostro ma difendeteci.
Tutto è ormai un urlo solo.
Anche questo silenzio e il sonno prossimo.
Volokolàmskaja Chaussée, novembre 1941.*

*«non possiamo più, - ci disse, - ritirarci.
Abbiamo Mosca alle spalle» Si chiamava
Klochov.*

*Rivolgo col bastone le foglie dei viali.
Quei due ragazzi mesti scalciano una bottiglia.
Protegete le nostre verità.*

Coniugare passione e cervello dunque. Come il Centauro di Machiavelli. Nella consapevolezza che non basta la bontà dell'intenzione, la purezza della causa a fare il politico e la sua azione. Il Politico si fa sulla distanza; come capacità di governare gli effetti dell'azione e come responsabile, e cioè adeguato all'obiettivo, uso della forza. «Chiunque scenda a patti con il mezzo della violenza - e *nessun politico può farne a meno*», scrive Weber, «si espone alle specifiche conseguenze che ne derivano».³⁷

Qui emerge il tragico del Politico. Da un lato la pura etica dell'intenzione. La pratica romantica della fratellanza e per il resto l'ordinaria dedizione al privato e al lavoro quotidiano. Dall'altro, il duro, tenace, lento «superamento di dure difficoltà, da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso», come terreno di verifica della vocazione politica e come scommessa di lunga durata oltre il declino delle fasi di entusiasmo del ciclo rivoluzionario.

E vero, scrive Weber, che «il possibile non verrebbe mai raggiunto se non si ritentasse sempre l'impossibile».³⁸ Ma è anche vero, che «solo chi è sicuro di non venir meno anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuol offrirgli, e di poter dire ancora di fronte a tutto ciò: "non importa continuiamo!", solo un uomo siffatto ha la vocazione alla politica».

La passione *della* politica, ci dice Max Weber, è in questa disincantata ostinazione, che trova la propria radice.

NOTE

1 Emerson R. W., Diventa chi sei. Fiducia in se stessi. Compensazione. Leggi spirituali, a cura di S. Paolucci, Donzelli, Roma, 2005, p. 7.

2 *Ibidem*, p. 11.

3 «se l'uomo a volte non chiudesse sovranamente gli occhi, finirebbe per non vedere più quanto merita di essere guardato», CHAR R., *Feuillets d'Hypnos*, in *Œuvres complètes de René Char*, Gallimard, Paris, 1983, p. 59.

4 «l'atto è vergine, anche se ripetuto», *Ibidem*, p. 46.

5 *Ibidem*, p. 63.

6 *Ibidem*, p. 72.

7 *Ibidem*, p. 62.

8 «L'eternità non è troppo più lunga della vita», *Ibidem*, p. 110.

9 HOBBS T., *De Homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 12.

10 HOBBS T., *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Penguin, London, 1982,1, p. 6.

11 *Ibidem*, p. 13.

12 *Ibidem*, p. 11.

13 *Ibidem*, p. 13.

14 «gli stessi che hanno le anime più deboli potrebbero acquisire un impero assoluto sulle loro passioni, se si impiegasse abbastanza zelo a educarli e guidarli», DESCARTES R., *Les passions de l'âme*, in *Œuvres Philosophiques et Morales*, Ed. Bibliothèque des Lettres, 1948, art. 50.

15 SPINOZA B., *Ethica*, trad. G. Durante, note di G. Gentile ampliate da A. Radetti, Firenze, Sansoni, 1984, III, XXI, Schol.

16 *Ibidem*, IV, Praefatio.

17 *Ibidem*, IV, XXXV, Schol.

18 *Ibidem*, IV, XXXV, coroll. II.

19 ARISTOTELE, *Retorica*, a c. di M. Zanatta, Torino, UTET, 2004, IH, 18.

20 «egualmente impotente, egualmente povero, egualmente isolato», TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Biographie, Préface et Bibliographie par F. Furet, Paris, Flammarion, 1981, vol.I, lì, IX.

21 *Ibidem*, vol. 2, III, V.

22 «Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed eguali che ruotano senza tregua su se stessi per procurarsi piccoli e volgari piaceri, di cui colmano la loro anima», *Ibidem*, IV, VI.

23 «Ciascuno di loro ripiegato su di sé è come straniero al destino di tutti gli altri. I suoi figli gli amici intimi costituiscono per lui tutta la specie umana; quanto al resto dei suoi concittadini sta accanto a loro ma non li vede, li tocca senza avvertirli. Non esiste che in se stesso e per sé solo e, se anche gli rimane una famiglia, non si può dire che abbia più una patria», *Ibidem*, IV, VI.

24 «gregge di animali timidi e industriosi del quale il governo è il pastore», *Ibidem*, IV, VI.

25 «società in polvere»

26 «essi sentono il bisogno di essere guidati e il desiderio di restare liberi»

27 «Il dispotismo lungi dal lottare contro questa tendenza, la rende irresistibile, poiché sottrae ai cittadini ogni passione comune, ogni mutuo bisogno, ogni necessità di comprendersi, ogni occasione di agire insieme, esso li mura, per così dire, nella vita privata. Già essi tendevano a tenersi da parte: ora li isola; già si raffreddavano reciprocamente, ora li gela», TOCQUEVILLE A. de, *U'Ancien régime et la Révolution*, ed. par. J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1967, *Avant Propos*.

28 «al di sopra di loro si leva un potere immenso e tutelare che si incarica da solo di provvedere al loro godimento e vegliare sulla loro sorte. E assoluto, dettagliato, regolare, preveggenete e dolce. Assomiglierebbe al potere paterno se,

come esso, avesse per oggetto la preparazione degli uomini all'età virile; ma al contrario esso cerca solo di fissarli irrevocabilmente all'infanzia, desidera che i cittadini si divertano affinché non pensino ad altro che a divertirsi. Esso si adopera volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e assicura i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere completamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?», TOCQUEVILLE A. DE, *Ivi*, voi. 2, IV, VI.

29 «Solo essa in effetti può strapparli all'isolamento in cui l'indipendenza stessa della loro condizioni li fa vivere, per costringerli a riavvicinarsi reciprocamente, riscaldandoli e riunendoli ogni giorno per la necessità di comprendersi, di persuadersi e di compiacersi a vicenda nella pratica degli affari comuni», TOCQUEVILLE A. DE, *Avant Propos*.

30 WEBER M., La politica come professione, in *Il lavoro intellettuale come professione*. Due saggi, nota introduttiva di Delio Cantimori, Torino, Einaudi, 1980, p. 107.

31 *Ibidem*, p. 108.

32 *Idem*, p. 116.

33 *Ibidem*, p.104.

34 *Ibidem*, p. 102.

35 *Ibidem*, p. 101.

36 *Ibidem*, p. 119.

37 *Ibidem*, p. 114.

38 *Ibidem*, p. 121.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985.

ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1989.

ARISTOTELE, *Retorica*, a c. di M. Zanatta, Torino, UTET, 2004.

BODEI R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

CHAR R., *Feuillets d'Hypnos*, in *Œuvres complètes de René Char*, Paris, Gallimard, 1983.

CHIGNOLA S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

DELEUZE G., *Cosa può un corpo?*, Verona, ombre corte, 2008.

DESCARTES R., *Les passions de l'âme*, in *Oeuvres Philosophiques et Morales*, Bibliothèque des Lettres, 1948.

DUSO G., *Rappresentanza. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Angeli, 2003.

DUSO G. (a c. di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 2003.

DUSO G. (a c. di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004.

EMERSON R. W., *Diventa chi sei. Fiducia in sé stessi. Compensazione. Leggi spirituali*, a c. di S. Paolucci, Roma, Donzelli, 2005.

«Filosofia politica», 1/2008, numero monografico dedicato a «Disobbedienza».

FORTINI F., *Composita solvantur*, Torino, Einaudi, 1994.

HAVEL V., *Il potere dei senza potere*, Milano, Garzanti, 1991.

HIRSCHMANN A. O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.

HOBBS Th., *De Homine*, a c. di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1984.

HOBBS Th., *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, London, Penguin, 1982.

HOFFMAN H., *Rappresentanza - Rappresesentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007.

LEFORT C., *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.

ROSANVALLON P., *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

SPINOZA B., *Ethica*, trad. G. Durante, note di G. Gentile ampliate da A. Radetti, Firenze, Sansoni, 1984.

TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Biographie, Préface et

Bibliographie par F. Furet, Paris, Flammarion, 1981.
TOCQUEVILLE A. de, *L'Ancien régime et la Révolution*, ed. par J.-P. Mayer,

Paris, Gallimard, 1967. WEBER M., *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di Delio Cantimori, Torino, Einaudi, 1980.

ZANINI A., *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

La logica delle passioni

Paolo Virno

Ogni tentativo di ricostruire la trama delle passioni tipicamente umane è destinato a fallire, qualora si trascuri il ruolo che svolgono in esse alcune decisive categorie logiche. Non vi è una sola tonalità emotiva degna di nota che non sia innervata o modificata alla radice dalla *negazione*, dalla *modalità del possibile*, dal *regresso all'infinito*. Proprio queste tre categorie, che pure appartengono alla regione più rarefatta del pensiero verbale, garantiscono l'articolazione tra il pensiero verbale nel suo complesso e l'ambito percettivo-pulsionale. Le passioni della nostra specie sono il risultato di tale articolazione. Scrive Aristotele: "*un desiderio che pensa, e un pensiero che desidera, questo è l'uomo*"¹. A determinare non tanto i pensieri del desiderio e i desideri del pensiero, quanto la stessa giuntura tra desiderio e pensiero, provvedono sempre di nuovo il segno 'non', l'espressione 'è possibile che', la formula 'e così via, all'infinito'.

In queste pagine, mi occuperò soltanto dell'interminabile regresso in cui precipitano talvolta il ragionamento, l'immaginazione, la prassi. Si tratta di capire in che modo esso incida sugli affetti dell'animale umano, alcuni riorganizzandoli in profondità, altri addirittura suscitandoli di bel nuovo. Prima di arrivare al punto, è necessario però spendere qualche parola sulla struttura del regresso all'infinito, sulle circostanze che concorrono a scatenarlo, sulla sua rilevanza antropologica (certo non minore di quella

che viene comunemente attribuita alle strutture della parentela o al dono).

IDENTIKIT DELL'E COSI' VIA'

Il regresso all'infinito, che in logica segnala il fallimento o l'incompletezza della dimostrazione, è innanzitutto una possibilità permanente cui è esposta l'esistenza del primate superiore denominato *Homo sapiens*. In che cosa consiste, di preciso, questa possibilità? Basti qui una definizione senza pretese. È giustificato parlare di regresso all'infinito quando la soluzione di un problema, poco importa se cognitivo o pragmatico, non fa che riproporre ad un livello più astratto il medesimo problema che sembrava avere appena sbrogliato. O anche: quando il superamento di un limite ha per esito inevitabile la riconferma di quest'ultimo.

Con una situazione del genere ha dimestichezza il bambino che domanda la ragione di un certo avvenimento, e poi la ragione di questa ragione, e poi ancora la ragione della seconda e più fondamentale ragione etc., dando luogo così a una vertiginosa gerarchia ascendente di "perché". Con una situazione del genere ha dimestichezza, inoltre, la tradizione metafisica. Basti qui un solo esempio. Quasi proverbiale è l'inarrestabile marcia a ritroso cui sembra condannata, stando al tardo Platone², la relazione tra un ente sensibile e la corrispondente idea universale. Se si afferma che il singolo uomo empirico partecipa all'idea di Uomo nello stesso modo in cui una copia imita il suo modello, bisogna anche precisare da che cosa sono accomunati i due termini: la loro reciproca somiglianza presuppone, infatti, l'esistenza di un'unità di misura condivisa da entrambi. Questa unità di misura non può essere altro che un modello (ossia una idea) *di livello superiore* cui si conformano tanto l'uomo empirico, quanto la

prima idea di Uomo. Si fa dunque appello a ciò che Aristotele, con formula stenografica, ha chiamato il "terzo uomo"³. Terzo, ma non ultimo. E evidente che anche la meta-idea di Uomo deve condividere un modello (o idea) con le due entità che partecipano a essa: e così via, senza esito.

Ho detto che il regresso all'infinito sorge quando la soluzione di un problema provoca la riedizione di quello stesso problema; quando il superamento di un limite è tale, da comportare la sua inesorabile riaffermazione. Certamente necessarie, queste condizioni non sono però sufficienti. Tenendosi soltanto a esse, si avrebbe a che fare tutt'al più con un circolo: dunque con un procedimento nel quale il risultato riconduce al punto di partenza e la conclusione genera la propria premessa. Ma un circolo è cosa diversa da un autentico regresso. Affinché si scateni effettivamente un incessante movimento all'indietro, occorre qualcos'altro. Occorre che l'identica soluzione sia adottata *ogni volta da capo* in riferimento al problema che, peraltro, è destinata a riproporre; occorre che il limite, ribadito dal suo stesso superamento, sia nondimeno superato *sempre di nuovo* nel medesimo modo. A che cosa si deve questa costante reiterazione che, sola, consente di mettere realmente a fuoco la figura, insieme logica e antropologica, del regresso all'infinito?

Per rispondere, concentro l'attenzione sul dispositivo che governa ogni aspetto dell'esperienza simbolica propriamente umana: la sintassi. Il regresso all'infinito è una manifestazione assai peculiare della *ricorsività*, ossia del requisito che meglio concorre, secondo Chomsky⁴, a distinguere il linguaggio verbale dai codici comunicativi degli altri animali, nonché da ogni tipo di espressività pre-simbolica. Limitiamoci al significato più elementare e intuitivo di questo concetto, trascurando senz'altro i suoi complicati sviluppi logico-matematici⁵. E chiamata "ricorsiva" la regola o la procedura

che si applica iterativamente al risultato di una sua precedente applicazione. Ecco un esempio canonico. Ogni parlante, dopo avere incassato una frase subordinata all'interno della frase principale, può ripetere la stessa operazione in riferimento a ciò che ha appena ottenuto, incassando dunque una nuova frase in seno alla subordinata, e poi un'altra ancora nella seconda subordinata, e così di seguito: "lo penso che / tu sappia se / Maria spera che / Mario sia partito". Si consideri anche, per tenersi ai casi più eclatanti, l'uso iterativo della negazione: mi è consentito apporre il simbolo "non" dinanzi a una frase che già lo contiene {"non posso non sposarti"}, e poi impiegarlo di nuovo per sconfessare la doppia negazione prodotta poc'anzi {"non è che non posso non sposarti"}, e così di seguito. Vale la pena di notare, inoltre, che soltanto la ricorsività sintattica permette all'animale umano di padroneggiare la progressione dei numeri naturali: che altro fa, colui che passa dal 10 all'11 e poi al 12 etc., se non aggiungere un'unità a un numero che era stato ricavato a sua volta mediante l'aggiunta di un'unità?

La ricorsività, che di per sé caratterizza tutti i nostri discorsi, dà luogo a un "e così via" senza esito *soltanto* se si innesta su uno di quei circoli logici (o pragmatici o emotivi) di cui ho parlato in precedenza: problemi destinati a essere riproposti a opera della stessa soluzione che si adotta per sbarazzarsene; limiti che vengono confermati ogni volta da capo proprio dal loro superamento. Ma quali sono, di fatto, questi problemi e questi limiti?

IL VIVENTE NATURALMENTE ARTIFICIALE

I circoli logici (o pragmatici o emotivi) che, reiterandosi ricorsivamente, danno adito a un regresso all'infinito, hanno la loro comune radice nel rapporto dell'animale umano con

l'ambiente. A essere più precisi, hanno la loro comune radice nelle tre prerogative che garantiscono a questo animale un adattamento al contesto vitale: l'*iper-riflessività*, ossia la necessità biologica di rappresentare le proprie rappresentazioni e di intervenire operativamente sulle proprie operazioni; la *trascendenza*, ossia la necessità biologica di proiettarsi al di là del qui-e-ora per restare aggrappati a esso, di distaccarsi dalla propria vita per continuare a vivere, di essere sempre fuori di sé per conseguire un barlume di identità; la *duplicità di aspetto*, ossia la necessità biologica di una esistenza artificiale o storico- culturale, comunque extra-biologica. Non intendo certo esaminare a fondo queste nozioni. Anzitutto, perché costituiscono un patrimonio consolidato della filosofia e della antropologia del Novecento. Poi, perché l'unica cosa che mi interessi, qui, è la relazione tra le tre prerogative bio-antropologiche e il fenomeno del regresso all'infinito. Di iper-riflessività, trascendenza, duplicità di aspetto parlerò, dunque, soltanto quel che basta a indicare il modo in cui esse fomentano l'"e così via" senza esito.

Per non farla troppo lunga, mi limito a menzionare una osservazione di Arnold Gehlen, condivisibile, credo, anche da quanti rifiutano le tesi principali di questo autore. Il nostro organismo, dice Gehlen⁶, è sottoposto a un "profluvio di stimoli" che, essendo privi di un'immediata finalità biologica, non prescrivono di per sé azioni vantaggiose sotto il profilo dell'autoconservazione. A differenza di quel che avviene negli altri animali superiori, nel caso dell'*Homo sapiens* manca una corrispondenza biunivoca tra ciò che si percepisce e ciò che si fa. La sovrabbondanza di impressioni e sollecitazioni provenienti dal contesto non si traduce affatto in un minuzioso catalogo di compiti vitali. Il significato del "profluvio" percettivo resta indeterminato, o meglio, soltanto potenziale. Lo scarto duraturo tra stimoli e azioni induce una

certa disaderenza, anzi un vero e proprio *distanziamento*, dell'animale umano rispetto agli stati di cose circostanti. Questo distanziamento, con la conseguente incertezza operativa, sta alla base dei tre requisiti adattativi di cui si diceva poc'anzi.

Poiché le impressioni percettive non gli dettano comportamenti univoci, l'animale umano, per sopravvivere, deve controllare e riformare sempre di nuovo i suoi comportamenti mediante uno sviluppo ipertrofico di prestazioni riflesse. La rappresentazione, dato che non può fondare la propria validità su uno stimolo pregresso, se la assicura diventando essa stessa oggetto di una seconda, più potente rappresentazione, in grado di soppesarla e di valutarne la perspicacia. Alla discontinuità tra stimolo ambientale e risposta cognitiva pone rimedio, ogni volta da capo, la metarappresentazione. Essa colma retrospettivamente il vuoto che tale discontinuità ha incuneato nell'esperienza. Si potrebbe dire: la metarappresentazione fa le veci dello stimolo, addossandosi la funzione orientativa che quest'ultimo assolve in altre specie viventi. Tutto ciò vale anche, è ovvio, per le metaoperazioni, ossia per quelle condotte pratiche (lavorative, istituzionali etc.) che hanno il proprio esclusivo punto di applicazione in altre, precedenti e più immediate, condotte pratiche. Le prestazioni riflesse, lungi dall'essere periferiche ed eccezionali (come negli animali incastrati in una nicchia ecologica che fa da protesi al loro organismo), costituiscono una risorsa biologica primaria. Ma ogni prestazione riflessiva, dovendo procacciarsi a sua volta una legittimazione, richiede una nuova e più elevata riflessione. Il problema iniziale, ossia la mancata corrispondenza tra "profluvio di stimoli" e comportamenti biologicamente efficaci, viene riproposto dalla sua presunta soluzione. La mancata corrispondenza, proiettandosi sul piano simbolico, si manifesta nella gerarchia

ascendente delle metarappresentazioni e delle metaoperazioni. E attestata nitidamente, anzi, dall'impossibilità di esaurire una gerarchia siffatta. L' *iper-riflessività* alimenta i circoli logici e pragmatici da cui scaturisce, a certe condizioni, il regresso all'infinito.

Il cronico distanziamento dal contesto ambientale, dovuto alla intraducibilità degli stimoli percettivi in un dettagliato repertorio di azioni vantaggiose, fa sì che l'animale umano abbia la più grande domestichezza con la *trascendenza*. Non ci si lasci ingannare dal termine: in questione è soltanto la prerogativa biologica di un animale che, oltre a vivere, deve rendere possibile la sua stessa vita. Trascendenza significa, anzitutto, che *l'Homo sapiens*, nella misura in cui garantisce la propria esistenza, si colloca *al di là* di sé medesimo come semplice esistente (o *al di qua*: la nuda esistenza può risultare a sua volta trascendente rispetto all'insieme di sforzi compiuti per prolungarla). Il distanziamento dal contesto ambientale comporta anche un distanziamento da sé in quanto parte integrante di quel contesto: l'io spettatore oltrepassa l'io protagonista (o ne è oltrepassato: in ogni caso, non coincide con esso). Trascendenza significa, in secondo luogo, che *l'Homo sapiens* mette a tema i *limiti* del suo campo di azione. Le altre specie zoologiche, aderendo alla loro nicchia ecologica (nella quale vige un rapporto proporzionato tra percezioni e comportamenti), non ne avvertono i limiti. L'animale umano, in virtù del suo distanziamento, avverte invece i limiti del contesto in cui è situato, e proprio per questo non ha una nicchia ecologica, ossia un ambiente in senso stretto, ma un mondo storico. Mettere a tema i limiti non implica in alcun modo il possesso di nozioni su ciò che li oltrepassa, ma l'apertura di uno spazio (bio)logico il cui operatore sintattico è "al di là di" o "fuori da". Del tutto privo di autonomi contenuti semantici, questo operatore si fa valere unicamente nell'elaborazione di condotte efficaci *all'interno* di un

contesto dato. La trascendenza è un dispositivo adattativo. Ma, ecco il punto, un dispositivo che genera inevitabilmente uno scambio di ruoli tra premessa e conclusione. L'io spettatore, che trascende l'io protagonista, è a sua volta trasceso, e così ridotto a protagonista, da un io ancora più retrostante che ne registra le mosse. Qualcosa di analogo accade nell'altra forma di trascendenza. L'"ambiente" della nostra specie è composto da due fattori: ambiente e limiti di esso, diciamo per brevità $A + L$. Tuttavia, se l'ambiente immediato è $A + L$, l'animale umano, che per definizione avverte sempre i limiti del proprio ambiente, avvertirà pure i limiti di $A + L$: si avrà dunque, quale nuovo e più attendibile ambiente immediato, $(A + L) + L$. Anche quest'ultimo, però, è definito, oltre che da certe caratteristiche concrete, dai suoi limiti: sicché, ora, bisognerà intendere per ambiente $[(A + L) + L] + L$. E così via, senza requie. La trascendenza del contesto vitale è il nucleo di esperienza che il regresso all'infinito articola in forma di gerarchia ascendente o di spirale.

La *duplicità di aspetto* dell'animale umano (traggo questa espressione da Helmuth Plessner⁷, utilizzandola però a modo mio) è una conseguenza implicita della iper-riflessività e della trascendenza. Questi requisiti bio-antropologici già presentano, infatti, una fitta rete di sdoppiamenti e scissioni: profluvio di stimoli non finalizzati biologicamente ed elaborazione di una condotta vantaggiosa, rappresentazione e metarappresentazione, semplice vivente e garante della propria vita, protagonista e spettatore, interiorità ed exteriorità, al di qua e al di là, ambiente e mondo. Gli sdoppiamenti appena enumerati (e altri ancora, beninteso) concorrono in molti e variabili modi a determinare la vera e propria duplicità di aspetto: quest'ultima consiste nel fatto che l'uomo è un animale *naturalmente artificiale*, ovvero un organismo il cui tratto biologicamente distintivo è la cultura. Il distanziamento dal proprio contesto vitale obbliga la nostra

specie a istituire una relazione supplementare con esso. Ora, il punto rilevante (già emerso in altra forma discorrendo della trascendenza) sta tutto qui: l'animale umano è, *insieme*, relazione e termine correlato, tramite oggettivo e polarità bisognosa di connessione. Se scriviamo xRy , cioè "x è in relazione con y", dobbiamo però osservare che nel nostro caso "x" coincide con "R" e "R" non è cosa diversa da "x". L'identità, che tuttavia è anche una differenza, tra "x" come termine correlato e "R" come relazione illustra bene l'identità-differenza tra biologia e cultura, natura e artificio, mente individuale e mente sociale. L'unità dei due aspetti si manifesta unicamente nella loro divaricazione; e viceversa, proprio questa divaricazione comprova la loro unità: "x" (organismo biologico, mente individuale) è uguale a "R" (relazione storico-culturale con il contesto operativo, mente sociale) proprio perché ne resta nondimeno distinto. Per un antropologo materialista è irragionevole negare l'unità di biologia e cultura, ma non lo è meno misconoscere la divaricazione che sussiste tra esse: quel che davvero conta è *l'inseparabilità di unità e divaricazione*.

La duplicità di aspetto compone un circolo inesauribile, in seno al quale ciascuna determinazione trascende l'altra e ne è trascinata: se naturale, allora realmente artificiale; ma se artificiale, allora genuinamente naturale. Le azioni storico-culturali dovrebbero smorzare il grado assai elevato di contingenza, ossia di potenzialità onnidirezionale, che caratterizza il "profluvio di stimoli". Tuttavia, poiché non derivano da un preciso segnale ambientale, queste azioni hanno un esito imprevedibile, incrementando a loro volta quella contingenza o potenzialità da cui intendevano proteggere. Occorrono dunque nuove azioni storico-culturali che, adempiendo un ruolo metaoperativo, riorganizzino la relazione (R) tra il singolo animale umano (x) e il contesto vitale (y). Ma le azioni di secondo livello dilatano, esse pure,

la contingenza; sicché etc. etc. Anche nel caso della duplicità di aspetto, il problema è riprodotto su scala allargata dalla sua soluzione. Anche il rimando circolare tra biologia e cultura può trasformarsi in una spirale dalle volute sempre più ampie, prendendo così le fattezze del regresso all'infinito.

Si è detto in precedenza che una procedura (o regola) è chiamata "ricorsiva" se la si può applicare iterativamente al risultato di una sua precedente applicazione. Siamo in grado di precisare, ora, quali sono le tre procedure, o meglio, le tre prerogative bio-antropologiche, che, applicandosi sempre di nuovo alla situazione che esse stesse hanno generato, danno luogo al regresso all'infinito: iper-riflessività, trascendenza, duplicità di aspetto. E bene aggiungere che soltanto la ricorsività sintattica rende propriamente umane queste prerogative. E indubbio che molti altri animali sono capaci di prestazioni riflessive, riescono a sopravvivere in un ambiente diverso da quello originario, costruiscono qualche tipo di mediazione artificiale con il loro campo operativo. L'autentica discriminante sta nell'attitudine a reiterare ricorsivamente la metarappresentazione, il distanziamento dal proprio qui-e-ora, la costruzione di una relazione culturale con il contesto.

IL REGRESSO ALL'INFINITO NELLA VITA EMOTIVA

Le passioni dell'animale umano sono legate a doppio filo alle tre prerogative fondamentali che consentono alla nostra specie di adattarsi al contesto vitale: iper-riflessività, trascendenza, duplicità di aspetto. Le nostre passioni mettono radici in questi dispositivi adattativi, li segnano da cima a fondo, ne sono definite e concorrono a definirli. Non mi sembra azzardato parlare partitamente di affetti iper-riflessivi, stati d'animo trascendenti, emozioni dal duplice

aspetto. E quel che farò di qui a poco. Prima, però, è indispensabile una considerazione di portata generale.

Sappiamo che le tre prerogative bio antropologiche sono sottoposte alla ricorsività sintattica: possono applicarsi nuovamente, cioè, agli stati di cose che proprio esse hanno appena generato. Sappiamo anche che, se reiterate ricorsivamente, l'iper-riflessività, la trascendenza, la duplicità di aspetto danno luogo a un regresso all'infinito: ogni metarappresentazione diventa la materia prima di un'altra e più potente rappresentazione, ogni trascendimento del qui-e-ora figura come il punto di partenza di un ulteriore trascendimento. Ora, è del tutto evidente che le tonalità emotive della nostra specie, essendo radicate nelle tre prerogative bio-antropologiche, risultano esse pure passibili di reiterazione ricorsiva: *un affetto si applica ogni volta da capo alla situazione che la sua stessa insorgenza ha provocato*. Poiché la ricorsività sintattica non cessa di modularle, anche le passioni, al pari dei dispositivi adattativi in cui si incistano, sono aperte a un regresso all'infinito. Ciò che conta è questa apertura, non l'effettivo decorso del regresso. E la semplice possibilità di un inconcludente "e così via" a determinare la natura delle passioni, nonché i modi della loro manifestazione. La tristezza istantanea e la gioia di un breve momento, pur non duplicandosi realmente in tristezza per la tristezza e in gioia per la gioia, sono quel che sono perché *potrebbero* nondimeno duplicarsi più e più volte, ovvero perché non mancano mai di covare in seno una interminabile marcia a ritroso.

Emozioni e ricorsività sintattica, affetti e regresso all'infinito. L'esame di questo nesso cruciale si articola nei seguenti passi: a) l'individuazione di una passione talmente basilare, da risultare coestensiva a tutt'e tre le prerogative bio-antropologiche, inseparabile dalla loro stessa definizione; b) una rassegna sommaria delle passioni che, viceversa,

concernono specificamente l'esercizio dell'una o dell'altra singola prerogativa; c) la descrizione del modo in cui una gerarchia ascendente di livelli logici trasforma alcuni affetti fino a renderli meritevoli di un nuovo nome.

VERGOGNA E PUDORE

L'iper-riflessività, la trascendenza, la duplicità di aspetto introiettano e metabolizzano un dato di fatto che caratterizza la nostra specie: la mancanza di una corrispondenza biunivoca tra il "profluvio di stimoli" provenienti dall'ambiente e le azioni da compiere per conservare e potenziare la propria vita. Poiché le impressioni percettive non si traducono in un repertorio di compiti operativi, l'animale umano è affetto da una basilare incertezza la cui tonalità emotiva è la *vergogna*.

Vergogna di non sapere che cosa fare nell'una o nell'altra circostanza, di non discernere con innata sicurezza ciò che è nocivo da ciò che è propizio. Vergogna di compiere azioni sempre e comunque arbitrarie, mai veramente proporzionate alle sollecitazioni sensoriali. Le tre prerogative bio-antropologiche, insieme alla mancata corrispondenza tra stimoli ambientali e comportamenti vantaggiosi, introiettano e metabolizzano anche la tonalità emotiva che a tale deficit è intimamente correlata. La vergogna è il contrappunto sentimentale della iper-riflessività, della trascendenza, della duplicità di aspetto. Proprio questa passione accomuna i differenti dispositivi adattativi, costituendo l'inalterabile orizzonte contro cui si stagliano le loro particolari prestazioni.

Come una sorta di basso continuo, la vergogna accompagna ogni metarappresentazione, ogni distanziamento dal proprio qui-e-ora, ogni condotta naturalmente artificiale.

La loro incompletezza - attestata dalla necessità di rappresentare la metarappresentazione, distanziarsi dal precedente distanziamento, elaborare un più complesso artificio - conferma sempre di nuovo, infatti, lo iato iniziale tra stimoli e azioni. E ben vero, tuttavia, che le tre prerogative bioantropologiche occultano per un momento l'originaria incertezza dell'animale umano. In tal modo, esse convertono la vergogna in *pudore*. Ma il sentimento del pudore è ambivalente, dato che intensifica a dismisura l'imbarazzo che vorrebbe interdire. L'occultamento pudico della nostra incertezza circa le azioni da compiere implica che il suo prossimo e inevitabile disoccultamento sia più increscioso che mai. Lungi dal combaciare con la paralisi e l'impotenza, la vergogna è anche operosa: la sua peculiare attività consiste nel sollecitare un insieme di contromisure che, se per un verso sembrano placarla, per l'altro la ripropongono con più forza, come accade in ogni spirale che si rispetti. La costante metamorfosi del pudore adattativo in vergogna da disorientamento e della vergogna in pudore alimenta una marcia a ritroso sentimentale. Il pudore, del resto, è già in se stesso una vergogna alla seconda potenza, reiterata ricorsivamente: *vergogna di avere vergogna*, per l'appunto. Dal canto suo, l'aperto imbarazzo che sopravviene subito dopo è alla terza potenza, giacché comprende al proprio interno, come un gradino subordinato, la precedente tappa pudica: vergogna di avere vergogna di avere vergogna. E così via, all'infinito.

TRE SPECIE DI PASSIONI

Nel novero delle passioni tipicamente umane la vergogna gode di una posizione unica: in virtù del suo carattere basilare e pervasivo, essa non esce mai di scena. Poiché avvolge e

impregna di sé tanto l'iper-riflessività che la trascendenza e la duplicità di aspetto, la vergogna fa tutt'uno con *l'esistenza* stessa di queste prerogative fondamentali della nostra specie, costituendo il loro minimo comune denominatore emotivo. Le rimanenti passioni sono connesse, invece, al concreto *esercizio* di una singola prerogativa. Alcuni affetti ineriscono soprattutto all'attività metarappresentativa, altri esprimono soltanto il cronico distanziamento dal contesto ambientale, altri ancora si limitano a scandire la perpetua oscillazione tra naturalezza e artificialità della prassi. E opportuno soffermarsi su questa tripartizione. Se la vergogna è uno sfondo sempre presente, le passioni cui ora accenneremo hanno una ubicazione circoscritta e ben rilevata all'interno dello spazio antropologico.

Consideriamo anzitutto gli *affetti iper-riflessivi*. Inscindibili da una serie virtualmente infinita di metarappresentazioni sono, per esempio, la gelosia, la paura, il desiderio dell'Io di essere riconosciuto da un altro Io. La *gelosia* implica la preliminare capacità di rappresentarsi le rappresentazioni della persona per la quale si prova questo sentimento, come pure la successiva inclinazione a prendere come oggetto di rappresentazione la propria iniziale, e assai dolente, metarappresentazione. La *paura* si nutre di una spirale di prestazioni riflessive rispetto allo stato di cose potenzialmente minaccioso: il timore che mi toglie il respiro si appunta sempre, oltre che sul pericolo determinato, sul resoconto allarmato che me ne faccio; è sempre, quindi, timore del mio stesso temere. Il *reciproco riconoscimento* tra conspecifici dà luogo a una gerarchia ascendente di desideri. Il singolo Io autocosciente, volendo essere riconosciuto per quel che è, desidera che un altro Io lo desideri.⁸ Ciò che davvero gli manca è di mancare al suo conspecifico. L'eventuale desiderio del secondo Io consisterà, a sua volta, nel desiderare il desiderio del primo. Tuttavia, poiché il

desiderio di questi era fin dal principio un desiderio-dei-desiderio, il secondo Io, là dove riconosca il primo, non si troverà a desiderare il semplice desiderio di un altro animale umano, ma il suo più complesso desiderio di essere desiderato. Va da sé che anche il desiderio del primo Io è soggetto, in linea di principio, a un innalzamento progressivo del proprio livello di riflessività.

Passiamo ora agli *stati d'animo trascendenti*. Correlati al distanziamento dal proprio contesto vitale e da sé medesimi in quanto parte di tale contesto sono, per esempio, la meraviglia, l'orgoglio e l'umiltà, l'ambizione, la speranza, il senso di colpa. La *meraviglia* deriva dall'avvenire i limiti dell'ambiente in cui nondimeno si è racchiusi; o meglio, dall'intendere il proprio immediato campo di azione come $A + L$, ambiente dato e limiti di esso. Corredata dalle passioni altalenanti (o addirittura simultanee) à *orgoglio* e *umiltà*, la meraviglia si ripresenta sempre di nuovo, ma ogni volta a un gradino logicamente più elevato. Infatti, poiché anche del campo di azione costituito da $A + L$ si possono mettere a tema i limiti, si avrà uno stupore alla seconda potenza, incardinato alla ulteriore (ma non conclusiva) dilatazione della nozione di "ambiente": $(A + L) + L$. L'*ambizione* e la *speranza* sono, esse pure, articolazioni emotive di quel requisito bio-antropologico che è la trascendenza. Più precisamente, ambizioso e carico di speranze è l'animale che, dovendo garantire la sua stessa esistenza, si colloca sempre *al di là* di sé medesimo come mero esistente. Il distanziamento dal contesto vitale, nonché dalla propria nuda vita, non va mai esente da un basilare *senso di colpa*, ovvero dal sentimento di essere sempre fuori posto e mai realmente autorizzato a fare quel che si sta facendo. Per niente statico, il senso di colpa è aperto fin dall'inizio a una reiterazione ricorsiva. Di più: la "colpa", quanto al resto indeterminata, risiede proprio nella

deprecabile dimestichezza con il regresso all'infinito insito nella trascendenza.

Infine, le *emozioni dal duplice aspetto*. Manifestazioni ragguardevoli dell'unità-scissione tra biologia e cultura sono, per esempio, il sentimento del perturbante, l'ipocrisia, il disprezzo. *Perturbante* è uno stato d'animo segnato da una fondamentale ambivalenza: ciò che poc'anzi sembrava massimamente familiare e protettivo diventa, all'improvviso, inquietante e minaccioso. Questo stato d'animo sopravviene allorché le istituzioni storico-sociali, il cui compito primario sta nell'attenuare la contingenza della prassi (dovuta alla sovrabbondanza di stimoli ambientali privi di una precisa finalità biologica), mostrano di essere, al tempo stesso, un formidabile moltiplicatore di tale contingenza. Una potenzialità informe, e per ciò stesso minacciosa, prorompe proprio dagli apparati culturali (regole, abitudini) che dapprima l'avevano tenuta a freno. Il sentimento del perturbante, che rende pressoché indiscernibili il pericolo e il riparo, è il corrispettivo emotivo dell'oscillazione tra naturalità dell'artificiale e artificialità del naturale. Anche *Xipocrisia* e il *disprezzo* sono espressioni di un'oscillazione siffatta, ossia di quell'unità tra biologia e cultura che però si dà a vedere proprio e soltanto come loro divaricazione. Ipocrita è chi dissimula la naturalezza del proprio comportamento artificiale o, viceversa, cela l'artificialità del proprio comportamento naturale. Dal canto suo, il disprezzo prende di mira la naturalezza in nome dell'artificialità, ma anche, subito dopo, l'artificialità in nome della naturalezza. Inutile aggiungere che il sentimento del perturbante, l'ipocrisia, il disprezzo sono passibili di reiterazione ricorsiva e, quindi, restano esposti alla possibilità di una marcia a ritroso senza fine. Anzi, sono quel che sono proprio perché segnati in ogni momento da questa possibilità.

LA STRUTTURA RICORSIVA DELL'ANGOSCIA E DELLA FELICITÀ

Tra le passioni appena menzionate e tra le molte sottaciute, ve ne sono alcune la cui natura originaria è modificata in tutto o in parte dal regresso all'infinito, là dove esso, anziché restare una eventualità latente, arrivi a scandire realmente il loro dispiegamento. La trasformazione delle caratteristiche salienti di un certo affetto a causa di un interminabile "e così via" è ratificata, spesso, dall'adozione di un nuovo nome cui spetta l'onere di designare il risultato finale del mutamento intervenuto. Un esempio eminente è la metamorfosi della *paura*, passione condivisa da innumerevoli organismi viventi, nella tonalità emotiva specificamente umana che chiamiamo, invece, *angoscia*. Esempio eminente, dicevo: se non altro, per l'importanza cruciale che Heidegger⁹ ha attribuito a questi due sentimenti e, soprattutto, allo iato che sembra separarli. Sostenere che l'angoscia è una paura sottoposta a regresso all'infinito significa, però, discostarsi in modo irrevocabile dall'interpretazione heideggeriana. Altri esempi di un certo rilievo sono la conversione della *contentezza* in *felicità* e il passaggio dalla *tristezza* alla *malinconia*-, in entrambi i casi, si ha da vedersela con uno stato d'animo che prende diverse sembianze (e un nuovo nome) in seguito alla sua reiterazione ricorsiva, dunque per il solo fatto di riproporsi a un livello logico sempre più elevato. La trasformazione del primo termine (contentezza, tristezza) nel secondo (felicità, malinconia) avviene con le medesime modalità che contraddistinguono la trasformazione della paura in angoscia. Unico è il procedimento logico che dà luogo a queste metamorfosi sentimentali. Nel tentativo di darne conto, mi limiterò a esaminare brevemente la genesi e le caratteristiche di quelle passioni per molti versi simmetriche, anzi speculari, che sono l'angoscia e la felicità.

Una critica minuziosa delle pagine che Heidegger dedica allo scarto tra paura e angoscia sarebbe, qui, non solo impossibile, ma anche superflua.¹⁰ Conviene piuttosto estrapolare dal testo heideggeriano la descrizione *fenomenica* dei due stati d'animo. Ammirevole e perspicua, questa descrizione, di per sé, non ostacola in alcun modo una spiegazione dell'angoscia come reiterazione ricorsiva della paura. Di più: la avalla. Secondo Heidegger, la paura è attizzata da un evento ben definito, circoscritto e contingente (l'incendio, che ora incombe, poteva anche non scoppiare). Essa si lascia chetare da opportuni accorgimenti fattuali: un rischio particolare suggerisce sempre una forma adeguata di protezione. Tutt'al contrario, l'angoscia non è vincolata all'uno o all'altro stato di cose, non insorge in occasioni prevedibili, si fa beffe dei tentativi di eluderla o di mitigarla. La minaccia è tanto pressante, quanto generica; il pericolo non ha volto né nome: "il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato".¹¹ Ed è indeterminato, il motivo del timore angosciato, perché fa tutt'uno con l'"essere-nel-mondo" in quanto tale. Ciò che viene in primo piano, ora, è la relazione dell'animale umano con il proprio contesto vitale considerato nel suo insieme; non più, come accade invece nella paura, con i fatti che di volta in volta si inscrivono in esso. Tipico di un contesto, o meglio, del mondo come contesto dell'esperienza, è di essere sempre nei paraggi, senza però disporre di una ubicazione precisa: non sta qui o là, non occupa un posto distinto dagli altri posti, non ha una direzione. Proprio per questo, la minaccia correlata al puro e semplice essere-nel-mondo è "così vicina che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo".¹² L'angoscia si insedia in una prossimità atopica.

I tratti fenomenici dell'angoscia sono, dunque, l'indeterminatezza contenutistica, l'assenza di una causa empirica, il riferimento al contesto (e non a quanto in esso

avviene), una vicinanza non localizzabile. Vedremo tra un momento come e perché questi tratti dipendano, tutti, dal modo in cui il regresso all'infinito riplasma la paura. Prima, però, vale la pena di osservare che la felicità, se solo la si distingue dalla contentezza (ossia dalla soddisfazione che si prova *accontentandosi* di ciò che capita in sorte), presenta caratteristiche formalmente simili a quelle dell'angoscia. A differenza della contentezza, sempre correlata a uno stato di cose particolare, la felicità manca di un contenuto definito, non è imputabile a uno specifico evento, manifesta sempre una prossimità avvolgente cui non corrisponde però un luogo di residenza ben perimetrato. L'aspetto decisivo è che, nella felicità proprio come nell'angoscia, si ha la prevalenza di uno stato d'animo contestuale o "atmosferico", che soppianta stati d'animo evenemenziali o fattuali quali sono, invece, la contentezza e la paura. A voler civettare con il gergo heideggeriano, si potrebbe dire che la felicità, al pari dell'angoscia, concerne unicamente l'"esse- re-nel-mondo" in quanto tale. A me sembra che l'errore di Heidegger a proposito dell'angoscia, e di altri autori nei riguardi della felicità, consista nel trascurare il nesso indissolubile tra fatti e contesto; più precisamente, nel trascurare la regressione logico-emotiva che, sola, conduce dai primi al secondo. Il sentimento che nutriamo nei confronti del contesto vitale, di quel "tutt'attorno" in cui si inserisce ogni nostro gesto e ogni nostro discorso, è un sentimento *derivato*, non originario; sempre *obliquo*, mai diretto. Passioni atmosferiche come l'angoscia e la felicità costituiscono il *risultato* dello sviluppo ipertrofico cui sono talvolta soggette le passioni evenemenziali che portano il nome plebeo di paura e di contentezza.

L'angoscia è un riverbero della iper-riflessività connaturata alla paura dell'animale umano. O meglio: essa insorge se, e solo se, tale iper-riflessività si dispiega senza limiti di sorta,

con un ritmo compulsivo. Si è detto in precedenza che il timore, oltre a mettere a fuoco una minaccia circostanziata, trae alimento dalla rappresentazione di questa prima rappresentazione. Mi spaventa il pericolo, ma anche, e in molti casi soprattutto, lo spavento da cui sono preso al suo cospetto. Il sentimento della paura si applica ricorsivamente a ciò che esso stesso ha prodotto. La spirale di metarappresentazioni atterrite si dipana con volute sempre più ampie: alla paura di aver paura fa seguito la paura che ci afferra per aver provato paura di aver paura;

ma già sopravviene una paura di grado ancora più elevato, che si erge al di sopra di quelle fin lì succedutesi (nello stesso modo in cui l'ennesimo metalinguaggio subordina a sé il suo immediato predecessore, riducendolo al rango di linguaggio-oggetto); e così di seguito, all'infinito. Ebbene, allorché prevale una paura della paura di aver paura ecc., si allenta e poi decade del tutto il riferimento a un pericolo determinato. Il timore permeato dalla ricorsività sintattica smarrisce la connessione con il fatto empirico che da principio l'ha suscitato. E un timore lancinante e pervasivo, ma di nulla in particolare. Là dove si articola in una gerarchia ascendente di livelli logici, la paura non ha *più* oggetto e, proprio per questo, *diventa* angoscia. Inoltre, poiché la rende indipendente da ogni innesco occasionale, il regresso all'infinito sottrae alla paura una precisa collocazione spaziale. La minaccia angosciosa, coincidendo infine con l'«e così via» privo di esito, è dovunque e in nessuno luogo, prossima ma atopica. Si potrebbe anche dire: l'angoscia è una paura che prende a tema se stessa. Salvo aggiungere che la spirale autoriflessiva non attenua la passione su cui si innesta, né permette di tenerla sotto controllo: al contrario, ne accentua a dismisura la prepotenza e l'immediatezza. Tutto questo vale anche, con qualche modesta variante, per la metamorfosi della

contentezza in felicità. Mi sembra inutile esporre da capo i singoli passaggi.

Basti notare che la contentezza per un particolare stato di cose è sempre, in certa misura, contentezza per la propria contentezza. E che la soddisfazione di secondo livello può costituire a sua volta l'oggetto di una nuova e più estesa soddisfazione: mi rallegro dell'allegria che provo nell'essere allegro. La reiterazione ricorsiva del medesimo stato d'animo emancipa quest'ultimo dall'evento che lo aveva generato. La contentezza per ciò che accade proprio qui e proprio ora, nei casi in cui è realmente lavorata dal regresso all'infinito, si svincola dal qui-e-ora e si sgrava da ogni contenuto determinato. Non riferendosi *più* a un fatto localizzabile, la contentezza *diventa* felicità.

L'angoscia è un addentellato logico della paura; la felicità, uno sviluppo sintattico della contentezza. Tanto l'una che l'altra fanno la loro comparsa allorché il sentimento iniziale, applicandosi a sé medesimo (paura della paura, contentezza della contentezza), dà effettivamente luogo a un regresso all'infinito. Angosciosa è la gerarchia ascendente dei timori, felice l'«e così via» che talora si inocula in una particolare soddisfazione. Sappiamo che la paura e la contentezza dipendono da un evento contingente: il licenziamento che *può* colpirmi (ma anche risparmiarmi), la persona che *può* farmi dono di sé (ma anche negarsi con alterigia). L'angoscia e la felicità si basano, esse pure, sulla modalità del possibile, o meglio, su quel simultaneo poter-essere e poter-non-essere che la tradizione filosofica chiama "contingenza". Ma con un decisivo spostamento di accento. Il regresso all'infinito, che trasforma la paura in angoscia e la contentezza in felicità, fa dell'evento contingente (il licenziamento, l'incontro amoroso ecc.) un sintomo rivelatore della contingenza che inerisce, in generale, a tutti gli eventi. La modalità del possibile, anziché limitarsi a qualificare i fatti empirici che provocano uno stato

d'animo, diventa essa stessa l'oggetto preminente, anzi esclusivo, di alcuni stati d'animo. In balia dell'angoscia è colui che non teme un *evento contingente*, ma la *contingenza di tutto ciò che avviene*; felice è colui che in questa stessa contingenza onnilaterale (anzi, nella sua *necessita*) trova invece una dimora abituale, capace di garantire quella forma di appagamento "atmosferico" che è lo stare a proprio agio.

La contingenza di tutto ciò che avviene, della quale ci avvediamo soltanto grazie alla reiterazione ricorsiva di emozioni (paura e contentezza) correlate inizialmente a singoli eventi contingenti, caratterizza il contesto vitale dell'animale umano. L'angoscia e la felicità, il cui unico contenuto è, per l'appunto, la contingenza di tutto ciò che avviene, sono, dunque, *sentimenti del contesto*: passioni atmosferiche, non fattuali. La contingenza di tutto ciò che avviene è incardinata, come sappiamo, a un tratto distintivo della nostra specie: l'assenza di un nesso stringente tra stimoli ambientali e azioni biologicamente vantaggiose. Poiché non si traducono in un minuzioso repertorio di comportamenti finalizzati all'autoconservazione, le sollecitazioni percettive provenienti dal contesto vitale serbano sempre un aspetto indeterminato e potenziale. Quando si parla di un "profluvio" di stimoli, non si vuol certo dire che questi ultimi sono troppo numerosi, e per ciò stesso vaghi, o che la nostra mente è una *tabula rasa*: chi polemizza contro questi bersagli immaginari, somiglia a una vecchia dama che bara giocando al "solitario", e poi si compiace della sua poco stupefacente vittoria. Sebbene siano in se stessi nitidi, e semmai limitati per quantità o frequenza, gli stimoli ambientali costituiscono nondimeno un "profluvio" indeterminato e potenziale *perché* non implicano mai un comportamento univoco. Sia l'angoscia che la felicità sono il risultato emotivo del regresso (interminabile, si badi) da un fatto puntuale, o da un comportamento storicamente consolidato, al profluvio di

stimoli contestuali in cui si radica la contingenza di tutto ciò che avviene. Il rischio insito in tale profluvio è fonte di angoscia; l'agio procuratoci dal medesimo profluvio è il nocciolo della felicità. Ma ecco il punto: tanto il rischio che l'agio non sono mai avvertiti di per sé, allo stato puro, preliminarmente. Essi si manifestano soltanto quando la paura per il pericolo determinato o la soddisfazione per l'attuale stato di cose sono colonizzati in lungo e in largo da un "e così via" senza esito.

Non vi è alcun sentimento ispirato direttamente alla contingenza di tutto ciò che avviene. L'unica passione originaria e pervasiva è la vergogna: ma perfino la vergogna, rammentiamocene, non si riferisce alla contingenza come tale, ma a un suo effetto: la cronica incertezza nel?agire, l'ineliminabile arbitrarietà delle azioni di volta in volta compiute. Tardi e obliqui e derivati sono i sentimenti che si attagliano allo scarto tra stimoli contestuali e comportamenti vantaggiosi. A questo scarto si può risalire, e soltanto *risalire*, mediante una operazione logica che trasforma certi sentimenti filogeneticamente più primitivi, condivisi da molte altre specie viventi. Con una battuta: per manifestarsi, il caos deve attendere l'ultimo giorno della creazione. Seriamente: gli affetti che hanno per materia prima l'intreccio tra poter-essere e poter-non-essere abbisognano di numerosi presupposti, costituendo il capitolo conclusivo (assai raffinato, ma niente affatto autonomo) di una teoria delle passioni. Dalla paura all'angoscia, dalla contentezza alla felicità, dalle passioni evenemenziali a quelle atmosferiche: ecco la strada maestra di un'antropologia che, volendosi materialistica, tenga nel debito conto il ruolo emotivo del regresso all'infinito. Il percorso inverso (l'angoscia come condizione originaria alla cui luce va compresa la stessa paura) misconosce il ruolo degli operatori logici nella vita affettiva

dell'animale umano e, proprio per questo, recide ogni legame sia con il materialismo che con l'antropologia.

NOTE

1 ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, (a cura di) Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, p. 1139 b 4-5; cfr. Lo PIPARO, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari, pp. 14-19.

2 *Parmenide*, 130 a-134 c.

3 ARISTOTELE, *Metaphysica*, (a cura di) G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 990, b 8-15.

4 CHOMSKY, N. (1957), *Syntactic Structures* ; trad. it. *Le strutture della sintassi*, Laterza, Roma-Bari, 1970.

5 CHOMSKY, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax* ; trad. it. *Aspetti della teoria della sintassi*, in Id. *Saggi linguistici II*, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 39-258.

6 CHOMSKY, N. (1975), *Reflections on Language* ; trad. it. *Riflessioni sul linguaggio*, Einaudi, Torino, 1981.

7 Cfr. PUTNAM, H., *Ricorsività*, in *Enciclopedia Einaudi*, voi. 12, Einaudi, Torino, 1981, pp. 33-61.

8 GEHLEN, A. (1940), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1985, pp. 40-65.

9 PLESSNER, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

10 Cfr. KOJEVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 17-44.

11 HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*-, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, §40.

12 Cfr., tuttavia, VIRNO, P., Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica, manifestolibri, Roma, 1994, pp. 59- 76.

13 Op. cit., *Heidegger*, p. 234.

14 Ibidem.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, (a cura di) Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano 1986.

ARISTOTELE, *Metaphysica*; trad. it. con testo greco a fronte *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

CHOMSKY, N. (1957), *Syntactic Structures* ; trad. it. *Le strutture della sintassi*, Laterza 1970.

CHOMSKY, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax* ; trad. it. *Aspetti della teoria della sintassi*, in Id. *Saggi linguistici II*, Boringhieri, Torino, 1970.

CHOMSKY, N. (1975), *Reflections on Language-*, trad. it. *Riflessioni sul linguaggio*, Einaudi, Torino, 1981.

GEHLEN, A. (1940), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt-*, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1985.

HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.

KOJEVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1996.

LO PIPARO, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.

PLATONE, *Parmenide*, ed. it. con testo greco a fronte a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.

PLESSNER, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*; trad. it. *I gradi dell' organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

PUTNAM, H. (1981), *Ricorsività*, in *Enciclopedia Einaudi*, voi. 12, Einaudi, Torino, pp. 33-61.

VIRNO, P. (1994), *Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica*.

Spaesamento Agostino Petrillo

Spaesamento, ovvero perdita della propria posizione geografica, il non ritrovare il proprio posto nel mondo. Una condizione che interessa il flâneur di Walter Benjamin nella Parigi di inizio Novecento: un soggetto «esploratore della folla» chiuso nell'angosciante fantasmagoria «del sempre uguale», o l'individuo blasé, di Georg Simmel nella Berlino di La metropoli e la vita dello spirito: un individuo incapace di stupirsi e di accumulare esperienze. Ma anche una condizione del tempo presente, segnato da mobilità e connessioni digitali, da lavoro flessibile e precarietà e dalla messa in produzione di affetti, relazioni, linguaggi e forme di vita.

Lo spaesamento, tuttavia, non é mera esperienza della perdita: esso si accompagna piuttosto alla ricerca di una nuova geografia della propria esperienza. «Je voyage pour connaître ma géographie» é l'indicativa «nota di un pazzo» che Benjamin mette in esergo al paragrafo dedicati a Baudelaire e alle strade di Parigi nella versione del 1935 di Parigi, capitale del XIX secolo. Una nuova geografia che rovescia la perdita di contatto con l'ambiente in cui si vive, che si dà come rottura. E la ricerca di uno stare al mondo in modo differente.

E qui, tra disorientamento e rovesciamento dell'esperienza, che lo spaesamento, quale emozione privata ma soprattutto come sentimento collettivo, si fa passione politica delle metropoli contemporanee. Una passione potentissima che si dà tra sfruttamento, forme di resistenza e produzione del comune.

Una passione che apre lo spazio per il cambiamento, prendendo le distanze dallo spaesamento del flâneur e dell'individuo blasé, richiamandosi piuttosto alle riflessioni «di un pazzo».

Le nuove geografie dal capitalismo contemporaneo prendono forma dentro processi di differenziazione del lavoro così come delle relazioni sociali all'interno dei quali il capitale organizza e riorganizza le forme del dominio. L'ingresso di nuovi soggetti nel mercato del lavoro (i migranti e soprattutto le donne) insieme a ciò che Stuart Hall (2000) ha efficacemente definito «l'inopportuna apparizione dei margini nel centro», ovvero la sfida all'idea egemonica della whiteness che le migrazioni provenienti dalla periferia globale non-bianca hanno aperto nel presente, hanno imposto al capitalismo la costruzione di linee di separazione e gerarchie sul terreno delle differenze di classe, «razza», genere, religione e nazionalità. Mentre il multiculturalismo, quale strategia politico-normativa di gestione della complessità del contemporaneo, si è preoccupato di tradurre le differenze in norma, annullandole, rovesciandole in un opposto, l'indifferenza e la neutralità.

In questo quadro, segregazione e confinamento sono diventate le nuove coordinate dello sfruttamento capitalistico e l'esperienza soggettiva e collettiva - di migranti e non solo - ha preso a frantumarsi in mille rivoli, a comporsi di percorsi multipli non riducibili ad unità, spazialmente dislocati, mentre i tempi della vita - la precarietà ne è un segno - hanno travalicato la linearità del tempo storico, così come di quello biologico. La geografia dell'esperienza contemporanea ha finito per assumere i caratteri della scomposizione, della frammentarietà, dello spezzettamento. E lo spaesamento, come ricerca di una nuova geografia, assume i tratti della rottura delle gerarchie capitalistiche, della composizione e dell'assemblaggio di forme di vita, esperienze e percorsi differenti.

La costruzione di una nuova geografia, tuttavia, non è un percorso lineare. Come ha opportunamente sottolineato

Edward Said (2000) «isolamento e spiazzamento producono un tipo di narcisismo masochista che resiste ad ogni sforzo di miglioramento, acculturazione e costruzione di una dimensione collettiva». Lo spaesamento è il sentirsi estranei, ma al contempo eccentrici e compiaciuti, come fu per il flâneur o l'individuo blasé. La passione politica dello spaesamento si dipana dunque lungo un doppio binario. Da una parte la produzione di una trionfalistica ideologia del riscatto, di superamento dell'estraneità - che Said indaga dal punto di vista dell'esule - come senso di solidarietà di gruppo a tratti integralista, fortemente identitaria ed appassionatamente ostile ad ogni «altro». E, dall'altra, la creazione di nuovo mondo di regole irriducibile all'assimilazione e all'omologazione delle pratiche identitarie che si dà nella compresenza di dimensioni differenti, un'esperienza «contrappuntistica» in cui il vecchio e il nuovo ambiente sono vivi, attuali.

Il contrappunto segna l'impraticabilità di ogni appartenenza, sempre provvisoria e soprattutto profondamente contraddittoria: restituisce sicurezza ma può diventare una prigione. Lo spaesamento, al contrario, emerge come un'esperienza faticosa, difficile, ma al contempo produttiva. E la continua traduzione di ambienti ed esperienze tra loro dissimili. Qui risiede il germe della rottura rivoluzionaria, dell'impraticabilità dell'appartenenza e la confutazione di ogni mito o ideologia. E lo spaesamento si fa terreno per il cambiamento e la produzione del comune.

INTRODUZIONE: RETORICHE DELLO SPAESAMENTO

Tra le "passioni" della metropoli lo spaesamento potrebbe apparire la più antica. Un topos letterario ricorrente nel mondo classico insiste sull'emozione, tra disagio e stupore, che si può leggere nello sguardo del contadino che si trova per la prima volta al cospetto delle mura maestose della grande città; la commedia antica ironizza crudelmente sulla goffaggine relazionale dello *agroikos*, sulla costituzionale incapacità del campagnolo di adattarsi ai valori e costumi urbani¹.

Ancora più indietro nel tempo, già nel testo biblico non mancano i riferimenti critici alla prima grande città, Babilonia. La metropoli ante-litteram è la grande meretrice e la grande seduttrice, il luogo in cui si corrompono i sani costumi delle campagne, la seconda artificiale natura voluta dall'uomo in cui i linguaggi non possono che moltiplicarsi e perdersi. Il complesso di edifici, la "torre" che viene costruita, è il simbolo di un arrogante progetto diabolico che non può che condurre all'abbattimento di Babele/Babilonia da parte dell'irascibile divinità.

"Babel/Bibel/Bubel" scherzava Ernst Bloch, riprendendo un antico detto che assimilava per allitterazione, e non solo foneticamente, Bibbia, Babele e Diavolo². Una tradizione conservatrice profondamente antiurbana, ancora viva in alcuni teologi contemporanei³, vede perciò le forme dello spaesamento come una sorta di perdita di innocenza, il venire meno di una condizione umana "naturalmente data", una rottura nel rapporto uomo-mondo che *ab origine* è già implicitamente iscritta nel progetto stesso della città come *natura seconda*⁴.

Per quanto suggestiva una simile lettura "arcaicizzante" e quasi metastorica dello spaesamento, se presa acriticamente, finirebbe per essere fuorviante rispetto agli obiettivi che qui

mi propongo di perseguire. Non c'è infatti una storia dell'antiurbanesimo da affiancare linearmente alla storia della città e dell'urbanistica, ci sono invece stazioni, momenti, tappe dell'antiurbanesimo che sono strettamente legate a circostanze storiche specifiche, tanto da poter difficilmente disegnare delle continuità, e che non hanno altra coerenza che l'oggetto, peraltro sempre mutevole, verso cui indirizzano la loro critica e nei cui confronti esprimono la loro avversione. Per questo, al di là delle considerazioni sul retaggio millenario di questa peculiare "passione" della metropoli, ritengo che vi siano epoche decisive in cui lo spaesamento assume contorni concettuali e valenze assolutamente nuove. La questione moderna dello spaesamento è quindi altra cosa dalla secolare retorica antiurbana, dal ciclico riproporsi dello sbigottimento con cui la campagna guarda alla città; essa è quindi una "passione" con tratti del tutto originali.

Bisogna però prima di tutto intendersi sul significato del termine. Ci sono alcune difficoltà e sovrapposizioni lessicali e concettuali. La voce italiana "spaesamento" è per esempio più neutra, meno ricca di pathos del francese *dépaysement* di cui vorrebbe essere il calco: in tedesco che più si avvicinano al concetto sono i termini *Entwurzelung* o *Entfremdung*, che però escludono la dimensione territoriale presente nelle versioni anglo e romanze del vocabolo, e sottolineano invece una componente personale di estraneità, o di perdita di radici. La varietà delle possibili interpretazioni del lemma spazia perciò da una accezione piuttosto limitata che sottolinea uno smarrimento, un disorientamento territoriale, ad una più ampia che allude ad una dimensione totalizzante di reificazione che investe la personalità individuale. Al tempo stesso va rilevato che col termine si indica anche qualcosa di diverso dalla generica *alienazione* metropolitana su cui si sofferma tutta una pubblicistica di stampo vagamente conservatore- reazionario negli anni Sessanta e

Settanta del Novecento⁵. Lo spaesamento ha la valenza di una concretizzazione estrema dell'alienazione non solo nel senso di una perdita, ma del divenire altro da sé, stranieri a se stessi.

Come è facile intuire la varietà delle interpretazioni possibili rende ancora più necessaria la scelta di un percorso, dato che il rischio è quello di utilizzare una chiave di lettura in cui per certi versi tutta la storia della sociologia della città è riassumibile sotto questo più generale concetto. Ho scelto perciò di individuare con "spaesamento" lo shock dell'esperienza della metropoli come esperienza soggettiva, ma anche e soprattutto come scoperta di una nuova dimensione di vita collettiva. Di questa dimensione esplorerò gli aspetti negativi, ma anche quelli positivi, e insisterò più sugli aspetti filosofico-sociologici della questione che su quelli psicoanalitici o genericamente antropologici.

LO SHOCK DELLA METROPOLI: DUE VOLTE SIMMEL

La storia è stata raccontata molte volte. L'Ottocento è stato il secolo decisivo per la storia urbana europea e mondiale. All'inizio del Settecento vivevano solo 13 milioni di persone nelle città, all'inizio dell'Ottocento erano 19 milioni. All'inizio del Novecento il numero sale a 108 milioni e per tutto il secolo la crescita continua ad accelerare il suo ritmo⁶. E questo il momento storico in cui l'esperienza della modernità si configura come una vera e propria vertigine, un salto, una trasformazione antropologica.

Tra i tanti testi che testimoniano questo passaggio ne voglio analizzare qui due particolarmente significativi, entrambi scritti da Georg Simmel: l'ampia opera intitolata *Filosofia del denaro* e il saggio su: *Metropoli e vita dello spirito*, tra loro strettamente legati⁷.

Al tempo in cui Simmel pubblica i due scritti (1900; 1903) in tutta Europa ci sono solo quattro città che abbiano più di un milione di abitanti: una di esse è Berlino. L'esperienza della metropoli costituisce un *novum* assoluto rispetto al passato, la vita nelle grandi città schiude dimensioni che non hanno nessun paragone con momenti precedenti della storia dell'umanità, e provoca una enorme modificazione degli atteggiamenti e dei comportamenti umani. I saperi scientifici dell'epoca testimoniano il diffondersi di una grande preoccupazione riguardo alle conseguenze di questo passaggio di civiltà, preoccupazione che a volte assume i tratti di un vero e proprio allarme sociale. Negli anni che chiudono il diciannovesimo secolo una variegata pubblicistica di tipo medico-sanitario, che viene prima della codificazione della psicoanalisi, insiste sulla nevristenia dell'abitante metropolitano, analizza inquieto il mutamento delle coscienze, intravedendo in esso il frutto di un bombardamento di stimoli e di immagini che sopravanza le capacità umane di gestione, controllo e amministrazione. La tumultuosa e intensissima "vita quotidiana" nella metropoli è di per se stessa patologica e fonte di patologie. Recuperando sul fronte dell'anima quanto già le scienze di fine Ottocento affermavano riguardo all'inevitabile degenerazione e infiacchimento dei corpi nel contesto urbano, questa pubblicistica sviluppa una concezione secondo la quale nella metropoli nevrosi e smarrimento del senso di collocazione spaziale andrebbero mano nella mano. Non a caso, anche i primi abbozzi dell'opera *Filosofia del denaro* parlano appunto di *Psicologia del denaro*, ove però la psicologia simmeliana non ha nulla delle teorie freudiane, ma è piuttosto una storia delle mentalità individuali colta nella loro dimensione sociale, collettiva. Il progetto di Simmel in questi anni era quello di descrivere le trasformazioni della soggettività attraverso le epoche, tracciando le linee di una sorta di "storia interna

dell'umanità". Si tratta di un progetto che risente molto del dibattito coevo sulle *Geisteswissenschaften* e richiama inevitabilmente la critica diltheyana della ragione storica.

D'altro canto, anche prima e dopo di Simmel, tutta una critica antimetropolitana sottolinea in negativo lo shock della metropoli: essa è il luogo in cui si smarriscono identità e tradizioni. A partire da Riehl fino a Spengler prolifera una produzione teorica che sottolinea un effetto di trauma collettivo che l'esperienza della vita nelle grandi città produce⁸. L'immagine della metropoli irrompe nell'anima con la stessa forza con cui si impone al paesaggio preesistente, con cui sradica il vecchio ordine delle cose. Al tempo stesso il tramonto dell'ordinamento cetuale, delle gerarchie sociali caratterizzanti *l'Ancien Régime*, obbliga a confrontarsi con una serie di problemi politici, spaziali, sociali e igienici del tutto nuovi. Il trionfo del modo di produzione capitalistico, l'apoteosi della fabbrica e dell'industria si realizzano sulla sofferenza dei corpi e delle anime degli inurbati.

Nel contesto della esperienza della modernità che apre il Novecento lo spaesamento rappresenta, allora, sia il turbamento di una soggettività proiettata in un ambiente che esiste per la prima volta nella storia umana, sia il sintomo di una profonda trasformazione nella dimensione relazionale e cognitiva. La metropoli modifica in profondità le coscienze e muta le modalità dell'interazione, tema simmeliano *par excellence*.

A differenza del saggio cronologicamente successivo sulla *Metropoli e la vita dello spirito*, nella *Filosofia del denaro* non si parla espressamente di metropoli, eppure essa è lo sfondo su cui tutta l'argomentazione si svolge e in cui implicitamente sono ambientate una buona parte delle esemplificazioni presenti nel testo. Come commentò benissimo subito dopo l'uscita del testo Karl Joel, uno dei primi recensori: "il libro avrebbe potuto essere scritto solo in quest'epoca e solo in

questa città [...] dato che esso proietta l'anima della Berlino attuale su di un orizzonte universale"⁹. Una vera e propria sinfonia della *Großstadt* in cui lo spaesamento diviene una delle metafore dell'operare del denaro, di cui si sottolinea la potenza dell'azione, e che ha tra le sue conseguenze un'astrattizzazione delle relazioni, destinata a ripercuotersi sulla struttura della coscienza e della soggettività. L'economia del denaro pervade la vita spirituale della metropoli, ne diviene il *medium*, la lingua, e finisce per rappresentare l'unico fattore di orientamento in un universo in cui svaniscono valori e punti di riferimento tradizionali.

La città si presenta perciò come un gigantesco laboratorio di mezzi, in cui difettano gli scopi. In questo senso lo shock della metropoli non è solo frutto di un "sovraccarico", il risultato di un perenne stato di eccitazione nervosa, ma anche la conseguenza dello sviluppo di una dimensione relazionale basata sulla indifferenza e sulla riservatezza. Il nuovo senso dell'urbano emerge proprio da questa nuova capacità di distanziamento, di presa di distanza. Tutto si relativizza: il denaro non solo libera dai legami che ci uniscono agli altri, ma anche dai legami che ci uniscono a ciò che possediamo. E questo il processo che genera lo *spleen* del *blasé* che costituisce per Simmel il classico tipo dell'abitante metropolitano, per il quale "nessun oggetto merita di essere preferito a un altro". Tutto si razionalizza e le grandi narrazioni collettive sono rifiutate come irrazionali. Il processo di metropolizzazione è quello per cui il riavvicinamento nello spazio finisce per eliminare l'unione nel tempo. Da questo deriva la solitudine gregaria caratteristica della vita moderna. Nella metropoli predominano le tipologie umane del cinico e del *blasé*. L'imporsi nelle relazioni di riservatezza e diffidenza, il prevalere di una elementare scaltrezza calcolatrice che nelle relazioni cerca sempre il tornaconto, il "quanto", sono lo specchio del denaro fattosi

Weltseele, anima mundi. Si assiste al trionfo di una facoltà semplificatrice, di quel *Verstand* che da intelletto kantiano si fa in Simmel sempre più banale comprendonio, mera capacità pratica di valutazione all'ingrosso dei vantaggi e degli svantaggi che individui e oggetti, sempre più assimilati, possono offrire. Si ritrova qui, intuito in nuce, il processo generalizzato di interiorizzazione dell'economia che riprenderanno in maniera diversissima tra loro pensatori come György Lukács e Guy Debord. Lo spaesamento assume in questa prospettiva la forma di una concretizzazione estrema dell'alienazione, come diranno i situazionisti è "la miseria divenuta miseria", il predominio della quantità e di un potere astratto come quello del denaro.

Il denaro è anche fattore potente di livellamento: perdita d'incanto del mondo di ieri, basato in fondo sul "primato sociale" di alcuni gruppi, su di una gerarchia di cui rimane ormai solo un pallido ricordo nel piagnisteo aristocratico sullo smarrimento dell'ethos del rispetto e della distanza sociale. La oggettivizzazione dei rapporti sociali mediante il denaro è anche all'origine di un mondo e di una estetica nuovi. Con buona pace di Spengler e seguaci l'estetica della metropoli non è più rappresentata dall'immedesimazione con il passato, da un rapporto quasi fisico dei singoli con le "pietre della città", con la storia urbana vissuta come parte della storia personale, con le mura e gli edifici antichi quali parti di un'anima individuale-collettiva in cui si esprime una determinata cultura, ma è lo scintillio notturno della fabbrica, è il dispiegamento della potenza del lavoro, del cemento e dell'acciaio, come annuncia *Metropolis* di Fritz Lang.

URBANIZZAZIONE INTERNA

In Simmel la tensione tra declino del mondo cetuale e nuove libertà non è mai risolta. Sono libertà non solo

negative, "libertà da", per usare la terminologia di Isaiah Berlin, ma anche positive, "libertà di", almeno in potenza. Vi è nella metropoli una possibilità nuova di dare forma alla propria vita, anche se la metropoli rimane il luogo in cui la "tragedia della cultura", l'atrofia della cultura individuale/soggettiva ad opera della ipertrofia della cultura materiale/oggettiva viene continuamente riproposta. Simmel sottolinea che esistono le nuove libertà, esiste una possibilità di intelligenza, di contatto e di relazione mai conosciuta in precedenza, che è permessa dalla condizione di relativo "anonimato", dalla connettività proprie della metropoli, ma tutto questo avviene come parte di un contraddittorio processo di raggelante "urbanizzazione interna". Come sintetizza freddamente Axel Honneth: "L'aumento delle interazioni mediate dal mercato si accompagna a una crescente indifferenza nei confronti dei partners della interazione"¹⁰. La metropoli ci entra dentro, riscrive le nostre personalità mediante l'azione di potenze che sono profondamente ambigue. Proprio il fatto che questa tensione tra potenze in sostanza antitetiche non venga mai risolta ha fatto sì che Lukács potesse dire, criticando il vecchio maestro, che Simmel era in fondo un "pensatore della transizione". Per Simmel *tertium datur*. c'è sempre una terza possibilità rispetto agli aut-aut che la vita della metropoli sembra porre.

Negli anni che seguono la prima esperienza della metropoli emergono altri orientamenti di riflessione, che raccolgono parzialmente, reinterprestandola in profondità, l'eredità di Simmel. Sono autori come Bloch, Lukács e Benjamin, in cui le letture della realtà metropolitana divengono quanto mai divergenti. Lukács vede all'opera forze che colonizzano la realtà interiore, che sopprimono anche quegli spazi dell'intimità che nella interpretazione simmeliana della metropoli rimanevano al di fuori del raggio

di azione delle potenze oggettivanti, che erano risparmiate dalla monetarizzazione dei rapporti.

Come ha efficacemente sintetizzato Honneth, la reificazione, il farsi cosa delle relazioni sociali, è in Lukács solo uno degli aspetti del processo, che investe non solo il rapporto con gli oggetti, ma anche la stessa interiorità. Quella "urbanizzazione interna" che Simmel aveva individuato come tendenziale, diviene la metropoli reificata nello specchio della coscienza. Le forme della reificazione non risparmiano nemmeno la sfera dell'intimità e si spingono fino alle radici della soggettività individuale¹¹. La tragedia della cultura è qui definitivamente compiuta, non rimane nulla di "soggettivo" in senso tradizionale nella completa reificazione del presente. L'oggettivazione ha divorato il soggetto individuale e l'unica speranza di riscatto è quella rappresentata dal "noi", dal soggetto storico collettivo che attraversa la metropoli capitalistica e ne prefigura l'abbattimento.

Diversa la posizione di Benjamin in cui il farsi seconda natura della metropoli, il trionfo dell'artificiale e dell'astratto, la perdita dell'aura sono il preludio ad un diverso incantamento del mondo. Il cattivo nuovo non è poi così cattivo e nella metropoli delle merci è possibile ritrovare la dimensione della *flânerie*, nascono nuove mitologie. D'altra parte anche il coevo surrealismo insegue nella metropoli una dimensione mostruosa, ipersoggettiva. I surrealisti amano le parti di città che sfuggono alla irreggimentazione, cercano gli angoli nascosti, le scritte evocative, creano mitologie e geografie personali delle città. In quel piccolo gioiello di romanzo (che è anche un classico della *flânerie*), *Nadja*, il protagonista, che è l'alter ego di André Breton, insegue una figura femminile ai confini della follia, che gli propone un attraversamento della metropoli all'insegna dello straniamento e del perdersi. Lo spaesamento non è più una condanna o un inesorabile destino dell'Homo *urbanus*, ma

può diventare un piacere intellettuale, una sperimentazione condotta sui e ai limiti della razionalità e sulle possibilità dell'oltrepassamento di questi limiti.

CERCARE LO SPAESAMENTO: DERIVE, DROGHE E DINTORNI

Ma è con il consolidarsi e il "cristallizzarsi" delle forme della metropoli fordista, che lo spaesamento va assumendo una dimensione nuova. Dopo i CIAM (congressi internazionali di architettura moderna), e più in generale dopo le posizioni prese dal movimento moderno in architettura almeno a partire dalla "Carta d'Atene", nella pianificazione e nella strutturazione della città vengono privilegiati gli elementi di razionalizzazione, una macchina disciplinatrice "mette in forma" la realtà metropolitana. L'entusiasmo per il perdersi nella metropoli, per quelle forme di "solitudine nella folla" che ancora aleggiavano nella produzione dei Benjamin e dei Kracauer come nel cinema dell'espressionismo tedesco¹², la ricerca dell'elemento paesaggistico-architettonico straniante, della *Verfremdung* che ancora ritroviamo nei coevi scritti geografici di Bloch¹³, tende a ridursi. La metropoli sottoposta ai rigidi criteri dello *zoning*, divisa tra residenze e lavoro, sempre più caratterizzata da costruzioni seriali e da periferie monotone, aggredita nella sua eredità storico- monumentale si trasforma in un territorio sempre più neutro. Lo shock della metropoli è ormai anestetizzato. In fondo il fordismo, che lo si consideri dall'interno, come condizione sperimentata dal soggetto o che lo si consideri dall'esterno come processo, fase, transizione, si segnala per l'emergere di dispositivi meccanicistici. Il paesaggio diviene spazio funzionale, la città una macchina.

La cesura è rappresentata dagli anni della seconda guerra mondiale. La ricostruzione delle città europee distrutte dalla

guerra è all'insegna del razionalismo, le nuove periferie dell'Europa fordista-keynesiana si somigliano tutte, la serialità e la ripetizione divengono addirittura le linee ispiratrici di molti progetti di espansione urbana. Per questo insieme di motivi negli anni Cinquanta lo spaesamento non è più una passione "negativa", il risultato di un cattivo o incompleto adattamento alla realtà metropolitana, ma al contrario diviene una tecnica per ritrovare nella metropoli qualcosa che manca, per suscitare il fantasma di altre dimensioni urbane possibili. Nell'universo monotono della *machine à travailler*, che è la città fordista, il piacere molto letterario della *flânerie* si è eclissato da tempo. Per perdersi, per sottrarsi è necessario ricorrere a dei meccanismi artificiali di diversione ben più potenti. La passeggiata straniante va effettuata sotto l'effetto delle droghe, l'erede estrema della *flânerie* è la ricerca famelica del consumatore finale evocata nel *Pasto Nudo* di William Burroughs, la cavalcata frenetica dello *addici in the Street*, del tossico che spinto dalla "algebra del bisogno" bracca e consuma una merce che non ha più bisogno di essere venduta, l'"ultima merce"¹⁴. Oppure, su di un piano completamente diverso, vi sono le *dérives* situazioniste in cui lo spaesamento è strumento per comprendere, il perdersi è necessario come elemento per il superamento di una cultura tecnico-razionale-meccanicistica che soffoca le radici dell'esistenza, che nega posto nella città alla poesia, all'imprevisto, all'arte, che cancella l'avventura e il rapporto affettivo con i luoghi. Tutta la deriva situazionista non è solo un perdersi, ma è anche nostalgica ricerca della *hacienda* di cui parla *l'urbanismo unitario* di Ivan Chtcheglov, è la restituzione all'urbano delle sue funzioni di socialità elementare¹⁵.

Per converso, la figura del borghese rintanato nel suo appartamento che pronuncia il suo eterno "lasciatemi in pace" simbolizza la "morte per freddo" della città fordista. Sono gli

anni in cui, almeno fino al Sessantotto, pare prevalere la tendenza al predominio della dimensione di "riservatezza" e di "distanziamento" che già Simmel aveva ben individuato. È quel diritto a "farsi i fatti propri" e ad "essere lasciati in pace" che autori come Richard Sennett hanno segnalato come uno dei fattori del declino dell'uomo pubblico e della dimensione sociale della città. Le metropoli conoscono una "ritirata nell'interiorità", una fuga nel "vissuto d'appartamento", un processo di "immunizzazione" che tende a escludere e a circoscrivere ogni elemento casuale, che cancella quasi completamente quella dimensione di imprevisto, di "estraneità alla vita ordinaria" che ancora Simmel chiamava "l'avventura"¹⁶. Ma per pensare l'altra metropoli, l'altra città non è sufficiente la *dérive*, occorre pensare la città dopo il lavoro, occorre chiudere un ciclo della produzione e un'epoca della storia dell'umanità: "*ne travaillez jamais*" riecheggia da Parigi a Francoforte per tutti gli anni Sessanta e Settanta.

Su questa falsariga il ruolo dell'artista diviene quello di inventare "situazioni" che rovescino l'ordine abituale delle cose, che restituiscano all'esistenza caratteristiche di varietà, sottraendola alla monotonia delle città organizzate secondo i precetti dell'urbanistica razionalista, alle costrizioni dello *zoning* e ai ritmi e tempi della produzione fordista.

In questi anni lo shock della metropoli pare quindi ormai metabolizzato, ridotto a un percorso ripetitivo che si snoda attraverso spazi prevedibili e sempre uguali. Lo spaesamento pare un'esperienza ormai in buona parte chiusa e storicizzabile, cui ormai succedono altri traumi e altre sperimentazioni.

POSTMODERNITÀ E ALTRE DELUSIONI

Difficile dare torto, sotto il profilo del tentativo di storia delle idee che qui stiamo prospettando, alle considerazioni

che il filosofo tedesco Odo Marquard ha espresso sul postmoderno. Per Marquard il postmoderno è una parte, complementare, del moderno¹⁷. Se pensiamo ai grandi temi del postmodernismo sul fronte urbano: l'equivalenza centro-periferie, l'attraversamento della città, la cavalcata dell'individuo sovrano attraverso la metropoli "senza luoghi", ritroviamo la celebrazione di una serie di motivi "storici" dell'esperienza moderna della metropoli. La caduta della produzione fordista avrebbe liberato una serie di opportunità rimaste a lungo congelate, schiudendo finalmente la porta alle libertà metropolitane a lungo attese. Eppure gli entusiasmi del postmodernismo libertario si sono rapidamente dissolti, lasciando il posto alla constatazione di continuità più che di discontinuità con il passato, almeno per quanto riguarda le condizioni materiali di produzione della esperienza urbana.

Difficile comprendere perciò che cosa sia oggi spaesamento e quali ne siano le origini. Da una parte esso consiste sicuramente nell'essere dovunque " *Si C2LS2L* ", nel trionfo di quella che Rem Koolhaas ha chiamato la "città generica". Una città fatta di somiglianze/dissomiglianze, ma in cui comunque impera quella che Wittgenstein chiamava "un'aria di famiglia", popolata di modelli urbani e di realizzazioni architettoniche che con un opportuno riadattamento possono essere utilizzati in tutta una serie di realtà locali. E paradossalmente anche l'architettura regionale/vernacolare che dovrebbe, almeno in teoria, presentarsi come una reazione alla monotonia di un pervasivo nuovo "stile internazionale" rientra invece appieno in uno di questi modelli, rappresenta solo una ulteriore variante tra le possibilità di scelta che offre il catalogo. Quelle attuali sono metropoli in cui le nuove élites transnazionali devono avere immediatamente la possibilità di orientarsi, in cui le insegne

delle banche conosciute si alternano alle grandi catene di negozi di lusso.

In fondo, se se ne può ancora parlare, lo "spaesamento" vero non è di questa "classe globale" composta di arroganti viaggiatori, managers, tecnici dei mestieri che contano, ma è di chi rimane ancorato a luoghi conosciuti, che mutano fino a diventare irriconoscibili. E il sentimento di chi si sposta poco, che finisce per essere spiazzato dalle trasformazioni urbane globali, di chi da abitante di una zona popolare si ritrova in una zona gentrificata della metropoli. E quello di chi vive nelle nuove periferie urbane, lontano dai "bei quartieri" e sperimenta una condizione di tantalizzazione rispetto ai consumi dovunque proposti ma sempre più raramente accessibili. In fondo la fine dei non-luoghi è anche la fine della possibilità di accesso alla dimensione del consumo, è lo schiudersi del rischio come svelamento delle insidie del postmoderno e come mancata realizzazione delle sue promesse di "società trasparente"¹⁸.

Lo spaesamento è allora lo scarto tra la dimensione della scarsità e la percezione della potenza produttiva della metropoli, tra il rarefarsi delle opportunità di lavoro e una formazione di alto profilo. In questo senso le sociologie del rischio, esili sotto il profilo epistemologico, rappresentano una campana d'allarme che suona quando le condizioni sono già cambiate. Si affermano mentre le metropoli si dividono, si frammentano, si precarizzano, quando l'insicurezza, nel senso di incertezza, si generalizza e diviene una condizione planetaria.

Lo spaesamento contemporaneo però può diventare una passione positiva, in quanto testimonia una situazione di inadeguatezza, di scarto tra una produzione collettiva e una appropriazione privatistica dei frutti del lavoro metropolitano. E la sensazione di chi non ha nulla eppure sa di contare, del paria che intuisce di contribuire al processo

produttivo, una sensazione che é immediatamente pre-politica, che schiude giganteschi orizzonti di conflittualità e di riappropriazione.

Nell'universo della "globalizzazione dell'incertezza" lo spaesamento è perciò una condizione generalizzata, che non risparmia neppure l'ultimo aborigeno della giungla amazzonica. Nessuno è più al suo posto tra migranti, turisti e viaggiatori internazionali come ha rilevato in un ironico saggio Zygmunt Bauman. La differenza è tutta tra chi si muove per volontà sua e chi invece è travolto e sospinto via dalle forze prepotenti della globalizzazione. Tutto si muove, tutto si destruttura, e anche chi rimane immobile scopre improvvisamente che il panorama intorno a lui è mutato¹⁹. In questo senso tutti i tentativi contemporanei di "ritorno a casa" di "rimpaesamento" appaiono inutile e inadeguata nostalgia, si tratti di tarda riscoperta delle valenze affettive e simboliche dei territori locali, si tratti del vagheggiamento di programmi di decrescita e di sostenibilità o di protezionistica riscoperta delle economie locali²⁰.

Lo spaesamento allora, divenuto dimensione universalmente condivisa, forse non interessa più a nessuno se non come forma e motore potenziale di trasformazioni politiche a venire.

NOTE

1 CFR. R. M. Rosen, I. Sluiter (EDS.), CITY, COUNTRYSIDE, AND THE SPATIAL ORGANIZATION OF VALUE IN CLASSICAL ANTIQUITY, BRILL, LEIDEN 2006.

2 CFR. E. Bloch, THOMAS MUENTZER TEOLOGO DELLA RIVOLUZIONE, FELTRINELLI MILANO 1979.

3 CFR. F. Cattaneo, *TEOLOGIE DELLA CITTÀ*, RES, MILANO 1990, IN PARTICOLARE LA POSTFAZIONE DI M. SEMINI.

4 CFR. J. Ellul, *THE MEANING OF THE CITY*, EERDMANS PUBLISHER, GRAND RAPIDS MICHIGAN 1970,

5 CFR. P. ES. A. Mitscheklich, *IL FETICCIO URBANO. LA CITTÀ INABITABILE, ISTIGATRICE DI DISCORDIA*, EINAUDI, TORINO 1968.

6 CFR. C. Zimmermann, *L'ERA DELLE METROPOLI. URBANIZZAZIONE E SVILUPPO DELLA GRANDE CITTÀ*, IL MULINO, BOLOGNA 2004.

7 CFR. G. Simmel, *LA FILOSOFIA DEL DENARO*, UTET, TORINO, 1984; G. SIMMEL, *LA METROPOLI E LA VITA DELLO SPIRITO*, A CURA DI P. JEDLOWSKI, ARMANDO, ROMA 1998.

8 PER IL CASO TEDESCO È CLASSICO IL LAVORO DI K. BERGMANN, *AGRARROMANTIK UND GROßSTADTFEINDSCHAFT*, A. HEIN VERLAG., MEISENHEIM AM GLAM, 1970.

9 CITATO IN L. Mueller, *DIE GROßSTADT ALS ORT DER MODERNE*, IN K.R. SCHERPE (HG.), *DIE UNWIRKLICHKEIT DER STAEDTE*, ROWOHLT, REINBECK BEI HAMBURG 1988, PP.14-36.

10 CFR. A. Honneth, *REIFICAZIONE. UNO STUDIO IN CHIAVE DI TEORIA DEL RICONOSCIMENTO*, MELTEMI, ROMA 2007, P.78.

11 CFR. A. Honneth, *REIFICAZIONE*, CIT., P. 79.

12 CFR. S. Kracauer, *DA CALIGARI A HITLER. UNA STORIA PSICOLOGICA DEL CINEMA TEDESCO*, A CURA DI L. QUARESIMA, LINDAU, TORINO 2001.

13 E. Bloch, *GEOGRAPHICA*, A CURA DI L. BOELLA, MARIETTI, GENOVA 1992.

14 CFR. W. Burroughs, *NAKED LUNCH*, WITH AN INTRODUCTION OF J.G. BALLARD, COLLINS, LONDON 1993.

15 CFR. S. Sadler, *THE SITUATIONIST CITY*, MIT PRESS, BOSTON 1998.

16 CFR. G. Simmel, *L'AVVENTURA*, IN ID., *SAGGI DI CULTURA FILOSOFICA*, GUANDA, PARMA 1985; R. SENNETT, *LA COSCIENZA DELL'OCCHIO. PROGETTO E VITA SOCIALE NELLA CITTÀ*, MILANO, FELTRINELLI, 1992

17 CFR. O. Marquard, *Il POSTMODERNO COME PARTE DEL MODERNO*, IN "AUT AUT", N.256, luglio-agosto 1993, PP.3-6.

18 INTERESSANTI ALCUNE CONSIDERAZIONI AL RIGUARDO DI M. Ilardi, *IL TRAMONTO DEI NON LUOGHI. TRONTI E FRONTIERE DELLO SPAZIO METROPOLITANO*, ROMA, MELTEMI 2007.

19 CFR. Z. Bauman, *DENTRO LA GLOBALIZZAZIONE: LE CONSEGUENZE SULLE PERSONE*, LATERZA, ROMA 2001.

20 RIMANDO AD UN MIO LAVORO SULLA QUESTIONE, CFR. A. Petrillo, *LENTO RITORNO A CASA. NOTE SULLE PICCOLE PATRIE*, IN "FILOSOFIA POLITICA" N. 3, 2001, PP.411-430, RISTAMP. IN Id., *IDENTITÀ URBANE IN TRASFORMAZIONE*, COEDIT GENOVA 2005.

Paranoia

Alessandro Pandolfi

La prima domanda che viene da porsi in un volume che tratta delle passioni è cosa centri la paranoia. La paranoia, infatti, se non è una passione, è tuttavia una «matrice di passioni tristi» (paura e odio che ne consegue) che diminuiscono la propria potenza di agire.

La paranoia per i greci era la follia per eccellenza: παράνοια significa, infatti, esser letteralmente "fuori dalla mente". In epoca moderna per paranoia si è invece inteso un delirio lucido, che ha in genere per oggetto temi persecutori. Il paranoico è incapace di accettare una qualsiasi forma di casualità nelle manifestazioni psichiche altrui. Il paranoico è ossessionato dal senso, laddove l'avvenimento più banale nasconde un significato profondo e dietro ogni azione, dietro ogni evento c'è il disegno complessivo di una grande storia, una grande trama.

Sul rapporto tra paranoia e potere è stato versato parecchio inchiostro, specie da quelli che assumono che il potere sia quello con la P maiuscola, un agente antropomorfo (e paranoico) che tutto sa e la cui Volontà organizza il mondo, la cui Intenzionalità si cela dietro ogni fatto. Dietro questa lettura del rapporto tra paranoia e Potere si nasconde però, spesso, una sorta di "contro-paranoia", tipica di molte culture tra loro eterogenee. Da una parte, ad esempio, una certa cultura paranoica è stata fatta propria dallo stesso Pei, che ha sempre letto molti degli avvenimenti degli anni Settanta in chiave complottista un po' per screditare chiunque si muovesse

alla loro sinistra (autonomi e brigatisti, chiaramente manovrati dalla da), un po' per legittimare un compromesso storico a venire: dal momento che il Potere (Cia e De) può tutto, tanto vale scendervi a compromessi per scongiurare un eventuale golpe in stile cileno. Un altro esempio di paranoia militante è quella di molti gruppi che lavorano sulle tematiche dell' antiautoritarismo e del controllo sociale, che vedono telecamere di sorveglianza ovunque e postulano anch'essi un potere illimitato, da cui non c'è scampo se non il bel gesto di una comunità maledetta e libera. Non si capisce perché, allora, se il potere è così onnipotente, possa darsi l'esistenza di individui liberi che lo combattono, ma questo è uno di quei paradossi in cui tipicamente incappa il paranoico.

Nel contributo che segue, Alessandro Pandolfi si serve del metodo genealogico elaborato a partire dagli anni Settanta da Michel Foucault come antidoto a una lettura paranoica della storia di tre eventi che hanno segnato di fatto la modernità: la discriminazione razziale nella schiavitù moderna; la psichiatrizzazione dell'infanzia nel XIX secolo; la «soluzione finale» contro gli ebrei europei durante la Seconda guerra mondiale.

Il modo in cui Pandolfi rilegge questi tre fenomeni storici consiste nello slegare la loro genesi da qualsiasi lettura antropomorfizzante che li spiega ricorrendo a una presunta intenzionalità soggiacente e a una rigida partizione dal sapore dialettico tra vittime e persecutori. Il punto di partenza per un approccio non paranoico a questi temi è la centralità di quell'aleatorietà così centrale nello strutturalismo althusseriano che segue quella corrente materialista che va da Lucrezio a Marx, passando per Spinoza e Machiavelli.

"Ero convinto che non sarei morto mail Ah! Sfido che il potere abbia preso paura. Come farebbe infatti a controllare una popolazione che sa che non morirà mai? Perché è sempre stata questa la loro briscola: pensare di avere il potere di vita e di morte"

(Thomas Pynchon, Vineland)

".. .c'è stato un tempo.. .non ridere, ma c'è stato un tempo in cui avevamo tutto nelle nostre mani. Lo sai questo?"

(Stephen King, Cuori in Atlantide)

"Il genio di Brock Vond consisteva nell'aver scorto nelle attività della sinistra degli anni Sessanta non una minaccia per l'Ordine, bensì il desiderio di esso. Laddove la tv parlava di giovani in rivolta contro genitori di ogni tipo e la maggior parte degli osservatori accettava questa tesi, Brock Vond vide il profondo - addirittura commovente — loro bisogno di restare figli per sempre, al sicuro in seno a una grande Famiglia nazionale. L'intuizione sulla quale egli scommetteva era che quei giovani ribelli avrebbero facilmente voltato gabbana - dato che erano già a mezza strada - e quindi la loro messa a punto non sarebbe costata cara. Erano stati semplicemente ad ascoltare la musica sbagliata, avevano inalato il fumo sbagliato, ammirato le persone sbagliate. Avevano bisogno di un ricondizionamento".

(Thomas Pynchon Vineland)¹.

L'onda lunga della paranoia politica tracima dagli orrori della prima metà del Novecento sino all'evento più importante della seconda parte del secolo: la rivoluzione del 1968. Come scrive Pynchon, il Potere e l'Ordine devono aver provato una gran paura quando si sono resi conto che avevano a che fare con una moltitudine di esagitati che si credevano immortali e che, come ricorda il personaggio di *Cuori in Atlantide*, erano convinti di essere così potenti da avere tutto nelle loro mani. Ovviamente la realtà era diversa. Il Potere e l'Ordine non erano stati messi in un angolo e la moltitudine sovversiva e desiderante degli anni Sessanta e Settanta non era né onnipotente né immortale, nonostante fosse incline a dare un'immagine eccessivamente epica di sé e delle sue sfide al potere e alla morte. Tuttavia, mentre il Potere e l'Ordine manifestavano vistosi segni di nervosismo di fronte all'energia politica di una generazione che aveva animato una trasformazione senza precedenti, quella generazione sapeva perfettamente che il Potere e l'Ordine, per restare in sella, erano capaci di tutto. Come capisce perfettamente il dirigente dell'Fbi Brock Vond in *Vineland*, quella gente andava ricondizionata infiltrandosi spietatamente nelle sue ambivalenze. Il seguito della storia sancirà un certo successo di questo piano. Chi ha vissuto i "bei tempi andati" lo sa bene e sa altrettanto bene quanto la paranoia ha infestato i giorni e le notti di donne, uomini e bambini.

Dall'amara esperienza della paranoia, e cioè dalla consapevolezza di averla fatta così grossa che il Potere e l'Ordine avrebbero usato ogni mezzo quanto meno per danneggiare o eventualmente anche per distruggere i responsabili, si è potuto ricavare anche qualche insegnamento. Il primo insegnamento è venuto da Spinoza. All'inizio della modernità, Spinoza mette qualcosa di molto simile alla paranoia al centro della dinamica ontologica della

politica moderna. Questa dinamica è fondata sulla "paura della moltitudine" nella doppia valenza, oggettiva e soggettiva, del genitivo. Se l'aspetto irriducibilmente sovversivo del pensiero di Spinoza consiste nel?aver adottato il punto di vista del potere costituente della moltitudine sulla politica e sullo stato moderno, la paura della moltitudine è l'espressione indicativa della relazione tra titolarità ed esercizio della sovranità. La paura della moltitudine è da un lato quella che prova la moltitudine di fronte a chi esercita la sovranità sino al punto limite del terror panico, dall'altro è la paura che la moltitudine incute in chiunque esercita la sovranità o che è nella condizione di governare. Quest'ultimo cercherà sempre di determinare nuove condizioni per suscitare la paura nella moltitudine. Oltre ad essere indicativa di un rapporto di forze, per Spinoza la paura della moltitudine è espressiva di un rapporto tra idee o rappresentazioni. La moltitudine risulta tanto più temibile e più incontrollabile quanto più essa è terrorizzata dalle violenze del potere sovrano e dall'immagine che essa si è fatta del potere che infligge queste violenze. La violenza sovrana, a sua volta, reagirà tanto più violentemente e tirannicamente quanto più si sentirà minacciata dalla forza della moltitudine e dall'immagine che il potere sovrano si è fatto di questa forza. Fondata nei movimenti della potenza della moltitudine, la costituzione e le trasformazioni del potere sovrano si iscrivono e si mantengono nelle trame della paura della moltitudine di cui la paranoia costituisce la curvatura patologica. (Balibar 2001, pp. 33 e sgg).

Oltre il Novecento, nel tempo della sovranità imperiale, postmoderna e poststatuale, la risoluzione sovrana della paura della moltitudine si dispiega con il controllo elettronico e genetico delle azioni, delle percezioni e della comunicazione, controllo interfaccia- to dalla violenza terroristica che si muove negli stessi elementi. La propaganda

che nutre la paranoia di fronte al terrorismo globale, ai flussi migratori, alle crisi economiche o ad altre minacce radicali vuole l'uniformità delle reazioni dei singoli, automatizza le rappresentazioni e i giudizi, produce linguaggi preformativi che riducono il reale a una parola d'ordine a difesa di immaginarie prerogative identitarie, di presunte peculiarità territoriali, di grandi, piccoli e sordidi interessi. Spinoza, ci dice Balibar, è Fanti-Orwell. Per Spinoza non è pensabile un controllo performativo assoluto del significato delle parole, non sono plausibili né l'aspirazione dell'individuo nella massa né l'assorbimento della massa da parte di un'unica individualità al potere. La paura della moltitudine di cui parla Spinoza non ha nulla a che fare con le paure paralizzanti e irrazionali che si propongono di impressionare gli individui. Il pensiero spinoziano della paura della moltitudine è uno strumento per comprendere il fondamento politico della paranoia e dunque per resisterle e trasformarla nella passione costitutiva dell'amore e di un orizzonte comune (Balibar 2001, pp. 56-57).

Il secondo insegnamento viene da Michel Foucault. Ho cercato di focalizzarlo nell'ambito di un seminario di studi tenutosi presso il Dipartimento Polis dell'Università del Piemonte Orientale coordinato da Simona Forti e da Marco Revelli dal titolo "Paranoia e politica" (Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 233-258). L'argomento del mio contributo era "La genealogia della vittima designata". L'intendimento era quello di mettere alla prova il metodo genealogico concettualizzato da Foucault su tre terreni molto difficili e assai delicati sia dal punto di vista filosofico sia da quello storiografico: la discriminazione razziale nella schiavitù moderna; la psichiatrizzazione dell'infanzia nel XIX secolo; la "soluzione finale" della distruzione degli ebrei europei durante la Seconda guerra mondiale.

Il punto di partenza di questa analisi è costituito dall'esame di alcuni testi degli anni Settanta in cui Foucault

mette a punto il concetto di genealogia come un antidoto nei confronti delle rappresentazioni che banalizzano le relazioni di potere come piani, programmi e ideologie che selezionano e si abbattono su vittime designate a priori. La genealogia mette in prospettiva le relazioni di potere in modo da far emergere il peso che hanno assunto l'aleatorietà, l'accidentalità e il margine molto stretto che separa le alternative che sono state scartate, o che si sono dissolte, dagli obiettivi che sono stati perseguiti. Come Foucault afferma nel corso *Le gouvernement de soi et des autres*: "U fatto che ciò che c'è di essenziale e di fondamentale nella storia si svolga lungo il filo sottile e delicato degli eventi è qualcosa di fronte a cui occorre rassegnarsi oppure che bisogna affrontare coraggiosamente. La storia e ciò che c'è di essenziale in essa passa attraverso la cruna di un ago" (Foucault 2008, p. 100). Invece di chiedersi che cosa può avere in mente chi detiene il potere, sottolinea Foucault, invece di chiedersi se ci sono dei soggetti assoggettati a causa della loro identità (razziale, etnica, religiosa, politica, ecc..) è più proficuo ricostruire le dinamiche aleatorie e accidentali delle relazioni di potere e vedere come queste relazioni determinano gli elementi su cui vertono. In questa ottica, il funzionamento di molte forme di dominazione apparirà assai più complicato, la loro origine si rivelerà molto meno lineare e l'identità delle vittime risulterà presa in un complesso processo di soggettivazione.

L'approccio genealogico permette di ricostruire le metamorfosi e i reinvestimenti dei rapporti di potere in nuovi campi strategici e la loro applicazione a nuovi obiettivi. In tal senso, si può comprendere come e perché la schiavitù può perdurare, oltre la modernità, nei rapporti di produzione capitalistici contemporanei e nelle forme di subordinazione che si esercitano su gruppi e singolarità eterogenei e variabili dal punto di vista della composizione sociale ed etnico-lin-

guistica. Si potrà ricostruire il modo in cui, a partire dalla medicalizzazione della sessualità infantile, la psichiatria è giunta a inglobare tutti gli aspetti della vita umana. Infine, benché nessuna azione militare, poliziesca o terroristica contemporanea possa essere in nessun modo paragonata ai crimini commessi dal nazismo, l'esercizio della violenza sperimentato nella Seconda guerra mondiale, soprattutto sul teatro "orientale", si rivelerà come la matrice di gran parte delle azioni militari, poliziesche e terroristiche contemporanee. Avremo così una chiave per identificare la congiuntura storica da cui provengono la produzione del caos in cui si instaurano "nuovi ordini mondiali", le tecniche di esecuzione con cui si perpetrano ovunque le deportazioni e la ghettizzazione di intere popolazioni, il mixage di ipertecnologia, burocratismo, indifferenza e selvaggia atrocità con cui si consumano i massacri ordinari in tutte le parti del mondo. Avremo infine accesso all'atto di nascita del fondamento biopolitico delle guerre e dei conflitti contemporanei.

SCHIAVITÙ

La schiavitù moderna non è l'effetto dell'allargamento al Nuovo mondo della schiavitù praticata durante l'Antichità nel Mediterraneo così come non è la continuazione dei modi di produzione antico e feudale fondati sullo sfruttamento del lavoro degli schiavi. Sino al XVII secolo i neri liberi che vivevano nelle colonie americane possedevano terre, erano reclutati nelle milizie e ingaggiavano servi a contratto bianchi. Come ha scritto Yann Moulier Boutang "è invece una domanda effettiva di forza lavoro in senso prettamente economico ad aver dato luogo alla tratta" (Moulier Boutang 2002, p. 236). La storiografia ha mostrato che la tratta degli schiavi e l'uso massiccio della forza lavoro dei neri deportati

dall'Africa dovettero far fronte alla crisi che rischiava di compromettere gli investimenti dei governi, dei finanziatori europei e dei proprietari locali al culmine dello sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e della forza lavoro indigena soprattutto in Centro e Sud America. I coloni avevano inoltre fatto i conti con una legge bronzea dell'economia politica mercantilistica: le remunerazioni in denaro del lavoro servile degli indios rendevano pressoché nulla l'elasticità dell'offerta di lavoro. I nativi, percepito il salario, pagati i tributi e dopo le *corvées* fuggivano, cercavano di trasformarsi in contadini indipendenti o si trasferivano con ogni mezzo nei centri urbani. Tra l'esaurimento della forza lavoro dei nativi e lo sfruttamento degli schiavi deportati dall'Africa il capitalismo coloniale, specie quello britannico e francese, fece sistematicamente ricorso al *lavoro coatto a riscatto* che asserviva per periodi più meno lunghi gli immigrati bianchi poveri. La discriminazione e la segregazione degli schiavi provenienti dall'Africa non fu un processo ineluttabile dal punto di vista "razziale". La schiavitù a vita dei neri scaturì dalla graduale generalizzazione delle misure con cui erano punite le recidive nella rottura dell'ingaggio da parte dei servi a contratto bianchi.

Nella sua monumentale ricerca sul passaggio dalla schiavitù al lavoro salariato, Yann Moulier ha mostrato che la schiavitù moderna faceva parte di un sistema costituito da misure amministrative e giuridiche, da politiche salariali e penali e dispositivi disciplinari per imbrigliare la mobilità della forza lavoro, sistema che caratterizza l'epoca dell'accumulazione originaria del capitalismo moderno. Nelle colonie, l'introduzione della schiavitù non fu facilitata da una grande disponibilità di prigionieri di guerra o di esseri inferiori dal punto di vista razziale da mettere al lavoro nelle piantagioni. La schiavitù è lo sbocco di un processo endogeno al comando sul lavoro vincolato che asserviva soprattutto i

bianchi, di cui ha gradualmente annullato ogni scadenza e vanificato ogni possibile incentivo compreso l'affrancamento. Contrariamente ai dettami della filosofia della storia liberale e agli schemi evolutivi del marxismo in cui il lavoro salariato libero è la meta finale e la norma dello sviluppo capitalistico, il fatto di garantirsi dalla rottura del rapporto di lavoro con il differimento del salario, con il prolungamento della durata del lavoro servile a riscatto e poi con l'appropriazione della persona fisica dei lavoratori e infine della loro discendenza, sono scelte perfettamente compatibili con l'estrazione del plusvalore da parte del comando del capitale.

L'impero britannico si risolse a schierarsi per l'abolizione della schiavitù soltanto dopo aver riconosciuto l'insolubilità delle contraddizioni dello schiavismo e dopo aver preso atto dell'insostenibilità dei costi di transazione necessari al mantenimento dell'ordine coloniale destabilizzato dalle fughe e dalle ribellioni degli schiavi neri, dei mulatti e dei meticci schiavizzati. Tuttavia, quando il sistema liberale degli scambi internazionali fu portato a regime sotto l'egida del capitale britannico nella seconda metà del XIX secolo, nel mercato del lavoro a livello mondiale fu mantenuto e aggiornato l'intero repertorio del lavoro dipendente non libero. La schiavitù costituì lo stampo su cui furono modellate sia le forme di lavoro libero scaturite dal processo di proletarizzazione tra XIX e XX secolo sia le tipologie del lavoro subordinato non libero. Il discorso vale sia per il lavoro formalmente libero incorporato nel lavoratore maschio proletarizzato e desocializzato che ha il suo antecedente nella figura dell'africano celibe arrivato con la tratta in un mondo assolutamente alieno, sia per il mercato del peonaggio "segmentato per le minoranze etniche un tempo schiavizzate", sia infine per il mercato della migrazione internazionale che per la maggioranza degli stranieri è sempre stato caratterizzato da deroghe ai diritti sociali e politici. E nel

processo di formazione del moderno mercato del lavoro capitalistico, in cui il passato della schiavitù non sembra mai passare veramente, che a partire dalla seconda metà del XIX secolo emergono le ossessioni della supremazia bianca e i deliri paranoici del razzismo moderno: dalla sociobiologia colonialista sull'incapacità delle popolazioni indigene ad assimilare l'etica e la disciplina del lavoro alle dottrine paternaliste e autoritarie sul "fardello dell'uomo bianco" chiamato a civilizzare ed educare popoli che vivono in un'interminabile infanzia sino al paradigma eugenetico della purezza razziale.

Qual è l'enigma della schiavitù una volta scartata l'inclinazione della modernità occidentale ad accanirsi nei confronti dei "negri" o di altre vittime designate del suo sadismo paranoico? Perché, al fine di evitare una crisi catastrofica dell'offerta di manodopera, tra il Seicento e il Settecento le classi dirigenti protestanti e cattoliche, monarchiche e repubblicane adottarono un sistema di dominio estraneo alla schiavitù antica, cioè come scrive ancora Boutang, decisero "di fare del colore della pelle la migliore catena contro la libertà e dunque arrivare sino a proibire il mescolarsi delle razze". A quel tempo, come peraltro accade ancora oggi in tante parti del mondo, i neri furono trattati come paria perché erano supersfruttati economicamente o erano supersfruttati economicamente perché erano neri? A questa domanda capitale non avrebbe senso rispondere in modo sommario. La ricerca di Moulier Boutang, che si muove in una prospettiva genealogica, ha mostrato l'accidentalità e la contingenza che hanno caratterizzato l'introduzione e poi la storia della schiavitù nelle colonie degli Europei soprattutto nelle Americhe. Questo studio mostra che nella storia del capitalismo, l'implicazione dei fattori extraeconomici nell'esercizio del comando sul lavoro non può essere spiegata ricorrendo *sic et simpliciter*

alla discriminazione di vittime designate dal punto di vista razziale, ma va compresa come uno strumento volto al controllo della mobilità della forza lavoro e alla repressione della fuga dalla subordinazione, è cioè finalizzata a prevenire e imbrigliare le pratiche della libertà.

Nelle economie e nelle società postfordiste il tendenziale superamento del lavoro salariato libero lascia uno spazio enorme a un mix di forme di lavoro subordinato che implicano sistematicamente gravi deroghe ai diritti. Questo processo si allarga sino a coinvolgere potenzialmente tutta la popolazione. Fenomeni di schiavizzazione, di subordinazione servile e di assoggettamento che sembravano appartenere alla preistoria della modernità, sono utilizzati come componenti di strategie di sfruttamento e di controllo che agiscono sui flussi migratori, sullo spazio e sul tempo sociale per segmentare moltitudini impoverite, precarizzate allo stremo o classificate "a rischio", le cui linee di identificazione in senso sociale, etnico e razziale cambiano di continuo. Non è il colore della pelle che fa di chiunque si trovi rinchiuso nei quartieri, nei centri di permanenza e nei ghetti della società globale l'oggetto di una ostilità che sprofonda nel risentimento paranoico: "Il razzismo strisciante della popolazione sedentaria non è che la paura di vedere nell'altro sé stessi, il proprio futuro fatto di sradicamento, di perdita di identità come conseguenza della deterritorializzazione dei processi produttivi" (Marazzi 1999, p. 120).

INFANZIA

Dell'infanzia si potrebbe dire quel che Foucault scrive a proposito del *dispositivo di sessualità*. Come il sesso, l'infanzia non è uno stato naturale né una fase evolutiva della vita umana. Come il dispositivo di sessualità, l'infanzia "appare

piuttosto come un punto di passaggio particolarmente denso per le relazioni di potere tra uomini e donne; tra giovani e vecchi; tra genitori e figli, tra educatori e alunni, tra sacerdoti e laici, tra un'amministrazione e una popolazione" (Foucault 1975, p. 92). Fa pedagogizzazione, la medicalizzazione, la psichiatrizzazione e poi la psicologizzazione del sesso dei bambini sono tra i principali livelli strategici attraverso i quali si è dispiegato il dispositivo di sessualità. A sua volta, la costituzione del dispositivo di sessualità ha permesso di ritagliare una nuova positività nel reale e di formare un nuovo campo discorsivo: l'infanzia. A partire dal Settecento, in famiglia, nei collegi e nelle scuole, fanciulli e adolescenti iniziano ad essere osservati come soggetti di una sessualità "illecita, naturale, e contro natura ad un tempo". Bambini e adolescenti sono esseri sessuali "al limite... su una linea continua di divisione". Attraverso i discorsi e le pratiche che si imbastiscono intorno alla sessualità infantile, l'infanzia diviene un dispositivo storico.

Nel quadro del massiccio investimento politico e amministrativo sulla popolazione che caratterizza il Settecento, alla famiglia sono attribuite nuove funzioni e nuove responsabilità. Da struttura caratterizzata da una rigida normatività volta a regolare le alleanze, la tutela del nome e la successione dei beni, dalla seconda metà del XVIII secolo la famiglia diviene un nucleo ridotto e compatto infrastrutturato da relazioni affettive e sessuali. Con il XIX secolo, nello spazio domestico e psicologico che caratterizza la famiglia borghese viene messa a punto una nuova geometria del controllo intorno al corpo sessuale dei bambini. Nella misura in cui la famiglia diventa una realtà "privata" e protetta dall'intimità degli affetti, essa risulta permeabile al sapere e alla pratica medica. (Foucault 2002, pp. 222- 224). Fa vita familiare è una sfera ad un tempo pubblica e privata in cui possono essere rilevati, classificati e sottoposti a interventi i

comportamenti sessuali o collegati alla sessualità giudicati come anormali. (Foucault 2004, pp. 119 e sgg). Da un lato, la sessualità infantile viene assegnata al controllo e alla responsabilità dei genitori, dall'altro, grazie a questa assegnazione, la sessualità dei bambini è amministrata dalla famiglia per delega della scienza medica: "la sessualità dei bambini è stata la trappola in cui sono caduti i genitori, cui era in realtà destinata" (Foucault 2002, pp. 230).

Anche la famiglia "proletaria" è stata normalizzata attraverso la medicalizzazione della sessualità infantile seppur in un modo completamente diverso. Nella famiglia borghese e nella famiglia proletaria l'interdizione dell'incesto ha giocato ruoli molto diversi ed è stata sottoposta a regimi discorsivi e ad interventi tra loro incommensurabili. La differenza tra sessualità proletaria e sessualità borghese, dice Foucault, non è una facezia ideologica. Mentre nella famiglia borghese è la sessualità del bambino ad essere pericolosa ed a richiedere uno sguardo minuzioso, nella famiglia proletaria è la sessualità infantile ad essere minacciata dagli adulti. Se nella famiglia borghese la sessualità infantile è stata il tramite per la medicalizzazione e la psicologizzazione della famiglia e dei genitori, i problemi della famiglia proletaria saranno affidati agli agenti della repressione e della normalizzazione disciplinare: il gendarme, il giudice e da ultimo, l'assistente sociale.

Nella seconda metà del XIX secolo la psichiatria ha unificato nei suoi discorsi e nelle sue pratiche una vasta costellazione di fenomeni: dall'autoerotismo infantile all'assassinio senza movente; dall'incesto alle cosiddette mostruosità come l'antropofagia. Dalla conoscenza e dalla cura della malattia mentale, l'intervento della psichiatria si amplia sino ad assumere le proporzioni di una tecnologia globale dell'individuo e delle sue relazioni "ovunque ci sia del potere: famiglia, scuola, officina, tribunale, prigione" (Ivi, p.

246). Anche in questo processo l'infanzia riveste un ruolo chiave: l'analogia tra alcuni comportamenti dell'adulto e quelli infantili, ad esempio, il riconoscimento che dietro la cattiveria dell'adulto c'è la cattiveria del bambino è il punto di partenza della psichiatrizzazione della totalità della vita. L'infanzia diventa il punto di partenza e l'unità di misura dello "sviluppo" inteso come norma che guida e orienta l'evoluzione del comportamento. Così, tramite l'infanzia, la psichiatria è arrivata ad impadronirsi dell'adulto. L'infanzia è stata il "principio di generalizzazione della psichiatria; l'infanzia è stata, in psichiatria come altrove la trappola per adulti" (Ivi, p. 271). L'analisi che determina la normalità o l'anormalità dei nessi tra l'infanzia e l'età adulta è strutturata dai concetti di arresto, di istinto e di stato. Questi concetti sono gli indicatori delle anomalie di cui soffrono soprattutto i bambini idioti e ritardati, e cioè quei soggetti che percorrono troppo lentamente o troppo in fretta le fasi dello sviluppo e i cui istinti sessuali si manifestano o troppo precocemente o con grave ritardo, determinando la fissazione degli stessi istinti, e con questi ultimi dell'intero comportamento, ad uno "stato" patologico che può perdurare tutta la vita e da cui può derivare qualsiasi cosa (malattie fisiche, delinquenza, disturbi funzionali, ecc.) in qualsiasi momento.

Per la psichiatria qual è la causa di uno stato patologico? Dietro al corpo del bambino, ciò che la psichiatria vuole scoprire è una corporeità antecedente e fantasmatica: il corpo dei genitori, degli antenati, il corpo delle famiglie. Il bambino è il crocevia di un processo degenerativo. Il bambino degenerato porta lo stigma della follia dei genitori e degli ascendenti e così diventa vittima di una predisposizione ad anomalie che produrranno la follia nell'adulto. Attraverso la scala concettuale articolata dalle nozioni di arresto dello sviluppo infantile, anomalia del comportamento adulto e

degenerazione nella catena delle riproduzioni "si determinano le condizioni per una ingerenza indefinita sui comportamenti umani" (Ivi, p. 281). In questo modo la psichiatria si è attribuita il ruolo di disciplina della "protezione scientifica della società" e di scienza "della protezione biologica della specie". La medicalizzazione del razzismo che caratterizza le scienze mediche e biologiche dalla seconda metà del XIX e che si scatenerà nel Novecento discende dalla psichiatria come scienza della difesa della società: "Il razzismo che nasce dalla psichiatria di quest'epoca è il razzismo contro l'anormale, il razzismo contro gli individui che, in quanto portatori di uno stato, di uno stigma, di un difetto qualsiasi possono trasmettere alla loro discendenza, nel modo più incerto, le conseguenze imprevedibili del male o piuttosto del non-normale" (Ivi, p. 282).

Cosa c'è in gioco nella medicalizzazione e poi nella psichiatrizzazione dell'infanzia? "In quello che un po' grossolanamente si può chiamare sistema di potere borghese", osserva Foucault, in gioco non c'è il fatto che la psichiatrizzazione si applica ai malati di mente o ai bambini disturbati. Anche in questo caso non ci sono vittime designate, bensì singolarità attraverso le quali transitano delle relazioni di potere che dopo essere state sperimentate sulle loro menti e sui loro corpi si applicheranno altrove per produrre altri profitti: "Detto altrimenti: la borghesia se ne infischia completamente dei folli, ma le procedure di esclusione dei folli [...] hanno messo in evidenza e hanno messo a disposizione un profitto politico, ed eventualmente una certa utilità economica, che hanno solidificato il sistema e l'hanno fatto funzionare nel suo insieme. La borghesia non si interessa ai folli, ma al potere che si esercita sui folli; non si interessa alla sessualità infantile, ma al sistema di potere che la controlla" (Foucault 1998, p. 36).

SOLUZIONE FINALE

Qualunque discorso sulla "soluzione finale" del "problema ebraico" da parte del nazifascismo non può evitare di affrontare il nesso tra vittime e persecutori. In determinati indirizzi della storiografia sulla Shoa, l'exasperazione della resa dei conti tra vittime e persecutori ha avuto delle conseguenze paradossali. Da un lato, per gli storici che hanno puntato tutto sul monopolio della colpa da parte dei nazisti, la stragrande maggioranza del popolo tedesco è stata esecutrice attiva dell'antisemitismo "eliminazionista" che caratterizzerebbe i capi ideologici e politici del nazismo sin dagli anni Venti (Goldhagen 1996). Dall'altro, per le tendenze storiografiche più radicalmente ebreocentriche, solo e soltanto gli ebrei portano sulle loro spalle lo stigma di vittime designate della follia del nazismo che provoca il tracollo della civiltà occidentale (Dawidowicz 1979). La reticenza da parte di una generazione di storici tedeschi sulle responsabilità altrui per non dare l'impressione di minimizzare quelle della Germania, insieme al dovere di ricordare che solo gli ebrei hanno il diritto di considerarsi vittime di un crimine incommensurabile, hanno avviluppato persecutori e vittime nella spirale paranoica della gelosa rivendicazione delle proprie colpe e del rispetto assoluto della verità (Burleigh 2003, pp. 666-667).

Una storicizzazione della Shoah che voglia sfuggire alle concezioni unilaterali delle vittime e dei carnefici è chiamata ad articolare prospettive più globali entro le quali iscrivere la costruzione dell'identità di entrambi. Dal lato dei carnefici, la storiografia ha da tempo messo in evidenza il ruolo determinante assolto dal gran numero e varietà di formazioni politiche, militari e paramilitari costituite da differenti nazionalità che parteciparono attivamente alla distruzione degli ebrei d'Europa. Il nazismo considerava la distruzione

degli ebrei una misura estrema per stringere chi vi aveva coinvolto in un vincolo indissolubile. Dal lato delle vittime, la deportazione di tutti gli ebrei dal territorio europeo fu concepita come il primo passo di un riassetto biopolitico totale dell'Europa nel corso del quale intere popolazioni furono decimate e ridotte in schiavitù.

Dalla metà degli anni Sessanta sino agli anni Ottanta del Novecento le interpretazioni del nazismo e segnatamente della «soluzione finale» sono state al centro di una polemica molto accesa tra storici "intenzionalisti" e "funzionalisti". Oggi non è più scontata la tesi intenzionalista secondo cui il progetto dello sterminio degli ebrei deve essere attribuito alle prime enunciazioni programmatiche di Hitler. Altrettanto ridimensionata è l'immagine dell'antisemitismo come blocco ideologico popolare cementato intorno alla figura del Fuhrer. Contro le punte più acuminate della linea intenzionalista è stato mostrato con dovizia di prove e di argomenti che il popolo tedesco giunse all'antisemitismo attraverso il nazionalsocialismo e non viceversa (Alien 2005). Similmente, la tesi dei funzionalisti più radicali secondo cui lo sterminio degli ebrei nei campi di concentramento è il punto terminale di un processo caratterizzato da un'autonomia così incontrollabile da rendere pressoché superflua un'approvazione formale da parte di Hitler è sembrata a molti storici inverosimile. Secondo le ricostruzioni funzionaliste più moderate, gli sviluppi che caratterizzarono quel processo fanno pensare che se anche nel momento dell'inversione di tendenza della guerra contro l'Unione Sovietica Hitler prese effettivamente una decisione (in merito alla quale non ci sono prove documentarie inoppugnabili) essa va inquadrata in una dinamica evenemenziale che condizionò anche il Fuhrer.

Il "problema ebraico" nella sua enorme complessità fu preso in un saliscendi ideologico, propagandistico e strategico che si protrasse sino ai primi mesi del 1942 (Kershaw 1995, p.

151). Ancora nell'estate-autunno del 1941 "ogni passo veniva compiuto su un terreno sconosciuto, ogni politica era un esperimento, ogni azione un collaudo" (Browning 1999, p. 111). Tra l'inizio della guerra e la seconda metà del 1941, nel pieno dell'invasione dell'Unione Sovietica, gli ebrei non costituivano la priorità del nazionalsocialismo e termini come *Lebensraum* o *Endlösung* non possedevano una carica programmatica definita o un'unica interpretazione. In quella congiuntura, l'obiettivo di fondo stabilito da Hitler dell'espulsione degli ebrei dalla Germania e auspicabilmente dall'intera Europa, si trovava in una fase di stallo, veniva perseguito riesumando progetti di trasferimento in Madagascar o in Centro America mentre era quotidianamente amministrato con la morte per fame e stenti e tramite gli assassini sistematici.

Una cosa tuttavia sembra certa: tutto ciò che è passato alla storia con l'espressione "soluzione finale" ha avuto inizio il 22 giugno 1941 con l'invasione dell'Unione Sovietica (Patzold, Schwarz 2000, p. 29). La catastrofe degli ebrei fu forgiata in un crogiolo bellico e ideologico. La guerra totale contro il giudeo bolscevismo fu il condensatore delle paranoie ideologiche del nazismo: la colonizzazione degli slavi come una massa disumana, la distruzione di una letale coalizione biopolitica formata dall'élite statale sovietica, dagli ebrei ai vertici del partito comunista e dello Stato sovietico e da tutti i portatori del bacillo ideologico del bolscevismo. Il prologo di ciò che sarebbe accaduto in Unione Sovietica si verificò durante l'invasione della Polonia. La Polonia fu il teatro delle prove generali di ciò che Hitler aveva definito *volkloser Raum*, uno spazio privo di popolo. Più che uno spazio geografico caratterizzato dall'assenza di popoli, il termine designa una dinamica biopolitica che trasformò lo spazio nazionale polacco in una superficie sempre più liscia a cui furono imposte innumerevoli cesure sino all'apparizione di una moltitudine di esseri senza più alcuna identità assegnabile,

prodotto finale del trapasso dall'ebreo assimilato al deportato e dal ghettizzato all'internato. Una volta distrutte le leadership politiche e intellettuali, e dopo aver causato il più immane declassamento sociale mai verificatosi nella storia, i nazisti predisposero il territorio polacco per enormi spostamenti di massa, per deportazioni, immigrazioni e rinazionalizzazioni che determinarono una gerarchia in continuo mutamento: "La gerarchia prese questa forma: tedeschi del Reich, individui di etnia tedesca, minoranze privilegiate come gli ucraini, seguite da polacchi, zingari ed ebrei" (Burleigh 2003, pp. 504-506).

Durante l'attacco all'Unione Sovietica furono immediatamente cancellate le distinzioni tra conflitto convenzionale, ideologico e razziale. Il culmine delle sperimentazioni che caratterizzarono i massacri e gli eccidi fu raggiunto con la controguerriglia. Hitler affermò che era una fortuna che i Russi avessero dato l'ordine di scatenare la guerra partigiana: "Questo" egli disse "ci dà l'opportunità di sterminare chiunque ci sia ostile e di fucilare chiunque ci guardi per traverso" (Browning 1999, p. 104). Nella lotta partigiana e nella controguerriglia furono principalmente gli ebrei a pagare il prezzo dell'indeterminatezza del nemico e a subire l'indifferenza e l'automatismo con cui erano commesse violenze di ogni genere. Tra le linee di movimento delle armate tedesche, nella zona contesa tra resistenza, *Einsatzgruppen*, *Sonderkommandos*, reparti delle SS, della Gestapo e le formazioni di ucraini, rumeni e bulgari incaricati della pulizia biopolitica, proliferarono le atrocità che abbassarono sino allo zero la soglia di ciò che veniva reputato umanamente fattibile. Tra l'inizio dell'invasione e la battaglia di Stalingrado, gli ebrei furono intrappolati in almeno tre guerre civili. Con l'avanzata tedesca verso est e l'intasamento dello spazio polacco, la strage degli ebrei iniziò a seguire un cammino inverso innescando una spirale pressoché automati-

ca: "Può darsi che l'esperienza dei milioni di ebrei polacchi non voluti abbia influenzato la decisione di passare per le armi il maggior numero di ebrei sovietici e che ciò abbia influito a sua volta sulla situazione della Polonia nel senso di promuovere la ricerca di un modo meno pubblico e psicologicamente oneroso di disfarsi degli indesiderabili" (Burleigh 2003, p. 673).

E indubbiamente errato anche supporre che le decisioni che portarono alla «soluzione finale» prese durante l'offensiva in territorio sovietico e nei mesi che segnarono l'inversione del corso della Seconda guerra mondiale fossero semplici riflessi reattivi di fronte a una spirale di eventi automatica e ineluttabile. E tuttavia, se il processo al termine del quale si giunse a eliminare milioni di ebrei europei a partire dalle sperimentazioni che avvennero sul fronte orientale è stato nella sostanza intenzionale, questa intenzione si è dispiegata "in molte azioni singole collegate tra di loro e non è scaturita da una dichiarata volontà criminale articolata secondo un piano dettagliato" (Diner 2001, pp. 174-175). La perdita di controllo degli eventi e la caotizzazione delle decisioni innescarono un vortice evenemenziale non meno allucinante di un unico progetto pianificato. La crisi dell'invasione dell'Unione Sovietica fu caratterizzata da una sovrapposizione di centri decisionali i cui effetti furono micidiali. Il blocco dell'offensiva nazista e poi le prime sconfitte furono accompagnate dalla paralisi delle politiche di deportazione e dall'impossibilità di sistemare i "tedeschi etnici" in Polonia. I nazisti iniziarono a non tollerare più l'accumulo di masse di ebrei che saturavano i ghetti e i territori che essi stessi avevano predisposto come soluzioni transitorie in vista di una più sistematica e definitiva deportazione: questi ed altri fattori provocarono ovunque il cortocircuito della situazione. Se è dunque vero che tra il settembre e l'ottobre del 1941 il potere centrale nazista diede ad intendere di voler estendere

ad altri territori occupati le prassi di sterminio adottate in Urss, e se è verosimile che questa politica fosse preordinata e gestita dal potere centrale, questa politica, se vi fu, si sviluppò nel caos e nel tragico marasma provocato dal fallimento di strategie che erano state perseguite sino a pochi mesi o settimane prima. Non ha alcun senso mettere in dubbio che dal 1933 gli ebrei sono stati le vittime designate di discriminazioni giuridiche e amministrative, espropri e aggressioni, deportazioni e ghettizzazioni e che, a partire dalla guerra contro l'Unione sovietica, abbiano subito massacri sempre più massicci che inghiottirono circa due milioni di persone. Assai più problematico è sostenere che la «soluzione finale» è l'esito inevitabile di tutte le violenze. Non è da tale epilogo che tutto ciò che è stato subito dagli ebrei a partire dalla presa del potere da parte di Hitler risulta retrospettivamente intelligibile e coerente. Durante il processo di Norimberga, uno dei più alti capi delle SS sul teatro operativo sovietico- Erich von dem Bach-Zelewski- affermò che la mancanza di direttive precise da parte dei vertici militari nella gestione della controguerriglia in Unione Sovietica scatenò rappresaglie, eccidi e distruzioni contro chiunque e in particolare contro gli ebrei. Il disordine delle rappresaglie, egli disse, fu la conseguenza di un disordine generale che potrebbe essere stato voluto ai più alti livelli (Burleigh 2003, pp. 625-626). Voluto o automatico, il caos è lo scenario entro il quale furono prese le decisioni più fatali. Il caos, provocato intenzionalmente o meno dal potere nazista, suscita un raccapriccio che non può essere lenito con l'autodifesa paranoica che caratterizza le ricostruzioni che vedono nella «soluzione finale» la realizzazione di un piano precocemente concepito dall'alto. Nelle forme più estreme di dominazione c'è qualcosa di difficilissima determinazione concettuale che è irriducibile alla rappresentazione, forse più

rassicurante, dell'esecuzione di un'intenzione. Definirlo stato di eccezione è l'estrema risorsa del nominalismo.

NOTE

1 Ho rubato queste citazioni da uno dei testi più ricchi e istruttivi che io conosca sulla rivoluzione del 1968: A. Illuminati, *Percorsi del '68*, Derive e Approdi, Roma 2007

BIBLIOGRAFIA

W. S ALLEN, Come si diventa nazisti: storia di una piccola città 1930-1935, trad, it Einaudi, Torino 2005.

E. BALIBAR, Spinoza, l'anti-Orwell. La paura delle masse, in E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, trad, it Milano 2001, pp. 33-57.

C. BROWNING, *Verso il genocidio*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1999.

M. BURLEIGH, *Il Terzo Reich: una nuova storia*, trad, it Rizzoli, Milano 2003.

L. S. DAWIDOWICZ, *The war against the jews 1933-1945*, Penguin books, Harmondsworth 1979.

D. DINER, *Raccontare il Novecento: una storia politica*, trad, it Garzanti, Milano 2007.

S. FORTI, M. REVELLI (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad, it Feltrinelli Milano 1975; 2004.

, *Bisogna difendere la società. Corso al College de France (1975-1976)* trad, it Feltrinelli, Milano 1998.

, Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)_trad, it Feltrinelli

Milano, 2002.

, Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France, (1973-1974),_tmd. it

Feltrinelli, Milano 2004.

, Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-

1983, Seuil Gallimard, Paris 2008.

D. J. GOLDHAGEN, I volenterosi carnefici di Hitler: i tedeschi comuni e l'Olocausto, trad, it Mondadori, Milano 1997.

I. KERSHAW, Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca, trad, it Bollati Boringhieri Torino 1995.

C. MARAZZI, Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Y. MOULIER-BOUTANG, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, trad, it Manifestolibri, Roma 2002.

K. PATZOLD, E. SCHWARZ, Ordine del giorno: sterminio degli ebrei. La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942 e altri documenti sulla soluzione finale, trad, it Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Angoscia

Augusto Illuminati

Passione della crisi per eccellenza, l'angoscia vanta una riflessione filosofica e psicoanalitica profonda e articolata. Per un verso la linea che parte da Kierkegaard e passa, con toni differenti, per Heidegger e Sartre; per l'altro la linea inaugurata da Freud e ripresa in più occasioni dal discorso psicoanalitico. Una tradizione nobile che si accompagna all'esperienza di tutti i giorni, laddove l'angoscia, più di ogni altra passione, descrive la sofferenza piccola e grande di ciascuno e diviene modo di dire diffuso oltre che di grande successo: "non mi angosciare", con tono severo o scherzoso, è il segno distintivo del disaccordo sentimentale o amicale.

L'angoscia è innanzitutto dolore, malessere, si confonde spesso con l'ansia o con la paura, con lo stress o con la depressione, tanto che forse dire angoscia o depressione, al giorno d'oggi, e fuori dalle dispute filosofiche, fa la stessa cosa. Chi vive nell'angoscia è sicuramente perduto o sta per perdersi, sente le spalle pesanti e perde il senso del tempo, meglio, il tempo non passa più. Claudio Lotti, negli anni Settanta, dell'angoscia ha cantato il sapore metropolitano, raccontando il cielo grigio, il disastro urbanistico, la morte per strada, nel lavoro, nella vita. Dunque l'angoscia è una passione tragicamente individuale, ma può essere anche un sentimento sociale, immerso nel dramma detto sfruttamento e detta sua ingiustizia. Nell'immagine, invece, l'angoscia è Munck, le sue facce senza espressione, vuote: l'angoscia è un buco che logora

senza pausa. L'angoscia del tempo nostro, ancora, è quella detta disoccupazione, detta mobilità discendente, detta povertà.

Gilbert Simondon - filosofo francese raffinato e poco noto al grande pubblico - ci propone un concetto di angoscia decisivo per parlare della crisi politica e sociale del presente. Se il soggetto è la composizione di una natura preindividuale e dell'essere individuato e sempre in via di individualizzazione, l'angoscia è la crisi di questa composizione. L'essere individuato sprofonda nell'aperion indeterminato, la concretezza del presente (dell'hic et nunc) si perde nella possibilità infinita.

Fin qui nulla di nuovo rispetto al discorso heideggeriano o sartriano: l'angoscia è la stessa apertura di possibilità, l'esistenza come scelta o invenzione. In cosa si distingue il discorso di Simondon? Simondon ritiene che lo sprofondamento e dunque la sofferenza abbiano un motivo molto preciso: l'assenza del collettivo, il difetto dell'azione. L'individuazione, infatti, è possibile solo nell'esperienza transindividuale, meglio, l'azione e la produzione di vita comune sono ciò che garantisce il passaggio dalla virtualità della natura preindividuale alla concretezza situata dell'essere individuato. Il soggetto, oltre a essere una composizione (di virtualità e attualità), è sempre un divenire, divenire irrealizzabile in assenza del collettivo. L'angoscia, di converso, facendo difetto del collettivo è il frutto della solitudine, dell'autoriferimento più arcigno e drammatico. La virtualità dell'essere, il preindividuale, che è sempre anche relazione e differenza, smette di essere occasione creativa e si trasforma in una pura potenzialità, un vuoto da cui non si riesce più a risalire o, ma è lo stesso, una tragica paralisi.

Niente meglio dell'angoscia parla della solitudine dell'individuo contemporaneo, orfano delle grandi identità collettive, sommerso dallo sfruttamento e incapace di inventare

una nuova vita comune. Di converso l'esplosione dei movimenti, rompendo la solitudine, trascina via l'angoscia facendo emergere in primo piano l'evento del cambiamento.

Es gab einen Passage du Désir¹

Non percorro qui i terreni della psicanalisi (angoscia come incontro con il proprio desiderio, impantanamento rinunciatario dell'angoscia nella depressione). Tenteremo un approccio diverso, equidistante dalla macchina pulsionale (classica o schizo) e da ogni teologia della finitezza. Terremo fermi, però, della seconda l'orientamento antipsicologista, della prima la relazione con la situazione individuale.

Ricorsività e contingenza

Angoscia è ricorsività sintattica rispetto alla paura primaria (e alla sua sottospecie ansia) nel generale contesto delle prestazioni riflessive dell'uomo, cioè della capacità di rappresentare le proprie rappresentazioni, di applicarsi a stati di cose e ad emozioni già provate². Non solo - a differenza della paura per un fatto specifico - reazione a una minaccia potenziale moltiplicabile illimitatamente, timore dello stesso temere, panico di fronte al senza-nome e senza-oggetto né luogo, ma più in generale esposizione alla contingenza del contesto, dell'insieme degli eventi e non di un singolo evento, dell'essere-nel-mondo (in un mondo indeterminato, non in un ambiente aderente) nel duplice aspetto di:

1) smarrirsi nel mare delle possibilità che smaterializza e rende irrilevante la fattualità dei fatti intramondani (tutto è e può essere diversamente ovvero il fondamento è il nulla, il

risveglio kierkegaardiano alla possibilità della libertà mediante il divieto, *vertigine della libertà*³ lo svelarsi heideggeriano, sotto gli enti, dell'Essere ossia apertura essenziale dell'Esserci);

2) esperire la casualità e fragilità del singolo incontro. Tale incertezza sulla tenuta produce secolarmente il senso del futuro come attesa rischiosa, fallibile. Già in termini "dogmatici" l'aveva correttamente segnalato Kierkegaard: il futuro quale tempo post-greco del possibile, dunque dell'angoscia⁴.

Ciò vale per le congiunture sia politiche che personali. Nel primo caso (intraprese collettive) abbiamo ricerca di una stabilizzazione attraverso (1) l'esonero istituzionale, (2) l'entusiasmo comunitario. Riduzione di complessità all'attivo, con il probabile risvolto, al passivo, di un effetto paranoia legato alla pratica politica. Nel significato letterale di "fuori di testa" e nelle consuete sintomatologie di credersi investito di missioni superiori o di essere vittime di complotti e persecuzioni o semplicemente di chiudersi in un immaginario diffidente - un *ParanoidPark* per gruppi e comunità! Nel secondo caso (personale) l'improvviso disgregarsi della relazionalità, non il fallimento della singola relazione, precipita addosso con un ventaglio di correlativi che vanno dallo sconforto alla depressione paralizzante all'agitazione esplorante e loquace.

Proprio la consapevolezza che un incontro "ha fatto presa", ma lo ha fatto quasi per caso, contro ogni necessità e/o aspettativa, che insomma riposa su un abisso (il vuoto del poter non avvenire o avvenire in tanti modi diversi), insinua inquietudine e angoscia, tanto più quando la struttura non è una situazione relazionale o una forma politica che si vuole abbandonare e tuttavia cominciano a manifestarsi difficoltà. In associazione cioè a una crisi incipiente - l'angoscia è

situata, non esistenziale in senso generico, ci interessa in quanto la possibilità dell'Essere nell'Esserci non si pretende comprensione esplicita di una totalità ma si manifesta in una certa congiuntura. La perdita di mondo, chiosava l'allievo eretico di Heidegger, Gunther Anders-Stern, si dà con l'inflazione e la disoccupazione nel 1929 a Weimar. Il movimento indotto dall'angoscia, che coglie nel fatto compiuto (nella situazione) non la fiduciosa reiterabilità, ma l'incertezza strutturale, è retroattivo e non solo retrospettivo, rimette in discussione tutto il processo che ha configurato l'esistente e ne promuove la trasformazione. E uno stato di squilibrio che toglie sicurezza nel momento in cui la si cerca (in presenza di una crisi).

INDIVIDUAZIONE E CRISI

L'angoscia è strettamente legata ai processi di individuazione, perfino tipica di fasi evolutive (la pubertà e i suoi molteplici prolungamenti in un animale neotenico). Si danno anche proiezioni collettive di queste fasi di panico-regresso e sbandamento-maturazione, soprattutto quando le istituzioni storico-sociali che dovrebbero attenuare la contingenza della prassi si rivelano minacciosi moltiplicatori di essa, con effetto perturbante. Dell'angoscia si fa allora un uso politico reazionario che va molto oltre quello tradizionalmente disciplinare della paura per tenere a freno le masse: se la differenza fra un fatto tangibile e un fatto percepito rimanda generalmente alla riflessività ricorsiva, l'insicurezza percepita, proprio per il carattere contagioso e inafferrabile, è il primo candidato di ogni strategia di controllo dall'alto. La produzione artificiale di angoscia, che poggia su una disponibilità reale, è strumento governamentale per eccellenza, come mostrano le politiche

securitarie, dato che l'allarme sociale è per definizione infalsificabile e la demagogia sul tema è assolutamente performativa. Proclamare uno stato di pericolo è costruirne l'oggetto (lo zingaro, il pedofilo, il comunista). Dal basso abbiamo piuttosto un'ampia gamma di fenomeni fondamentalisti per disgregazione culturale (aggressione esterna, immissione in ambiente diverso), compensati con un aggrapparsi reattivo a valori inventati e comunità immaginate. Non si parla solo di immigrati islamici ma anche - con diversi percorsi di emarginazione e autoghettizzazione - di aggregazioni sovversive. *De nobis fabula narratur.*

Su questi punti potrebbe riuscire utile chiamare in causa l'approccio psicoanalitico: in effetti al dominio nello spazio (pseudo)pubblico dell'ideologia securitaria corrisponde sul piano (pseudo)privato la diffusione della depressione. In entrambi i modi l'angoscia non incanalata nell'aggressività fondamentalista viene comunque neutralizzata e per certi versi banalizzata, impedendo ogni effetto positivo di eccedenza, ogni riversarsi in innovazione espressiva e normativa. Quanto ciò sia complementare alla dispersione della protesta sociale in mille rivoli di strutture di impresa, rivendicazioni, messa in produzione del corpo è assolutamente evidente.

Come se ne può venir fuori volgendo in direzione sovversiva la stessa intensità energetica dell'angoscia e l'efficienza costruttiva della riflessività? Non certo per la via heideggeriana, che scarta la transindividualità dopo avervi alluso e rende trascendentale lo spaesamento opponendolo all'intimità quotidiana del "si" impersonale (*man*). Certo, in una lettura rigorosa, si potrebbe sostenere che, lungi dal sottrarre l'esserci al *Mitdasein*, l'angoscia consente di affrancarsi dalla solitudine di quell'unico soggetto - né singolare né plurale - che è l'amorfo e indialogabile "si", per cui tutto è già stato detto, tutto è già saputo, così che si diventa liberi *in*

vista dell'altro, *in virtù* dell'altro. Strada che sarà seguita con accenti diversi da Arendt (assumersi il rischio nello spazio pubblico), da Foucault (*parresia*), da De Certeau (presa della parola). Diversa, a mio parere, è la riscoperta (Jaspers, Jonas) del principio di responsabilità collegato all'angoscia, che sembra una laicizzazione del kierkegaardiano elogio del sentirsi colpevoli, una sublimazione della *Victimacy*. Questa possibilità interpretativa resta però sullo sfondo e viene bloccata dalla messa in primo piano della critica del "sì" (praticamente dello spazio pubblico della politica e del sociale), tanto che risulta difficile tenere sullo stesso piano - come pure vorrebbe la teoria della differenza ontologica - autentico e non autentico, con l'inevitabile esito che l'angoscia cade sul primo registro e la pubblicità sul secondo. Ne consegue una critica reazionaria della democrazia e una religione laica del comando, con risvolti autoritari e razzisti.

Si registra insomma con acutezza un problema, ma la soluzione va nel senso sbagliato. Il non-sentirsi-a casa propria è la tonalità fondamentale, il fenomeno più originario? *Qua dépend*. E vero sul piano che Heidegger chiama ontologico-esistenziale e che meglio potrebbe essere detto della costituzione antropologica dell'uomo, della riflessività che lo caratterizza, ma non ne deriva la secondarietà della paura, che attiene egualmente a una componente animale originaria (a meno di ritenere l'uomo ontologicamente differente dagli altri animali, come in Kierkegaard e Heidegger, piuttosto che prodotto di un'evoluzione). Pertanto il rapporto fra angoscia e paura non è fra autentico e inautentico, primario e derivato, ma la prima è una complicazione ricorsiva della seconda e di ritorno la sussume, tingendola con operazioni psico-biografiche e politiche. La declinazione positiva dell'angoscia è assumersi il rischio del cambiamento, saper rinunciare alle certezze passate, convertire la precarietà in esodo, produrre comune. Solo nella congiunzione di riflessività e finitezza si

evita uno sbocco teologico verso un Dio o una mistica dell'Essere, il rischio che l'angoscia predisponga a un ascolto {*Gehör*) autoritario la cui versione più banale, ma concreta, è l'appello securitario e la proposizione di un sistema di valori. Obbedire - ben lo sapeva Kierkegaard - è *ob-audire*, prestare attento ascolto. Il controllo, negli anni '30, ha il segno disciplinare della radio, non ancora della telecamera di sorveglianza.

IL SEGNO DELLA METROPOLI

Già, ma perché passione metropolitana? Cosa che ovviamente non è né per Kierkegaard né per Heidegger e neppure, di regola, per gli psicanalisti. Certo, *Yob-audire* del primo, il *Gehör* del secondo (e di Lacan), che implica anche i significati di obbedire e appartenere (*gehören*) a un sistema istituzionale non galleggiano nel vuoto del mondo. Freud, a sua volta, dopo varie definizioni di angoscia nei saggi del 1893 (libido trasformata) e del 1925-27 (reazione dell'Io, mediante rinuncia, alla situazione di pericolo di perdita dell'oggetto, cioè del legame con l'esterno), perviene nel 1930 - dopo la definizione dell'impulso di morte, Thanatos, e del Super-Io - a una topica più complessa in cui nel senso di colpa l'Io angosciato si relaziona al Super-Io, che seda e tiene a freno Thanatos a prezzo di inibire il piacere immediato e la felicità individuale (in soldoni: civiltà è disagio e repressione, la legge del Padre ricatta Eros con Thanatos). Inutile qui ricordare le opposizioni a tale teoria sul terreno stesso del freudismo (Marcuse e il suo concetto di *repressione addizionale*) o la prospettiva anti-edipica di Deleuze e Guattari. Esiste poi una recente letteratura che insiste, a partire dalla frequentazione biografica, sui rapporti fra Super-Io e *Grundnorm* kelseniana, rendendo giuridicamente plausibile il Super-Io civile e

collettivo freudiano. Anche in Simmel e Weber angoscia e disagio (nel vissuto del secondo anche la depressione) sono connessi all'oggettivazione sociale, alla "dedizione senza oggetto" e alla "gabbia d'acciaio" del capitalismo burocratico-razionale. Il riversamento nell'intimità creativa e nel carisma ne sono contrappunto e complemento. Quello che Musil chiamava «supplemento d'anima». Immedesimazione *versus* anonimato e anomia. Facciamo un passo avanti.

Fa metropoli, in quanto sedimento delle strutture prima fordiste poi postfordiste, produce attivamente angoscia e ne richiede una quota fissa per essere vissuta e sopportata. Nell'esperienza della *polis* greca si poteva postulare un equilibrio in tensione fra le varie dimensioni psichiche dell'uomo e le sue pratiche collettive di tipo politico o produttivo, equilibrio tutto misurato in termini di decisione affetti-vo-razionale. Infatti la scelta, nell'ambito del pensiero pratico e poietico (di una buona condotta, *eupraxia*, o di un fine limitato e strumentale), era «un desiderio che pensa o un pensiero che desidera; un tal principio è l'uomo»⁵. Il ruolo della metropoli moderna altera tutte queste dimensioni divaricando e ri assemblando razionalizzazione e flusso desiderante in un incubo senza fine. Fa Parigi di Rousseau e Rilke, Pietroburgo e Fondra per Dostoevskij, le immaginarie Metropolis e Gotham City (ma anche Sim City non scherza!), le Tokyo, Shanghai, New York e Los Angeles reali per il cinema e così via sono sedi deputate per esprimere il disagio contemporaneo, tanto che oggi sarebbe difficile fingersi una cornice diversa per un sentimento di angoscia o per uno sgomento a-referenziale. Proprio perché l'angoscia (con il suo opposto speculare, la felicità) non ha un oggetto ma un contesto, è obliqua e "atmosferica" (per usare un termine di Paolo Virno), la metropoli ne è non soltanto lo scenario bensì la matrice. E complicatissima vi risulta l'*eupraxia*, stante che un agire positivo deve oggi passare attraverso l'eccesso e il

conflitto fra desiderio e socialità imbrigliata, dunque configurare un equilibrio dinamico, metastabile.

Il passaggio attraverso l'angoscia disincanta la metropoli, ma per non restare una prestazione malinconica o estetizzante deve traghetare in un territorio di produzione e di lotta in cui le possibilità eccedenti vengono fatte funzionare in modo da sovvertire l'organizzazione dello sfruttamento. Gilbert Simondon⁶ ha osservato che nell'angoscia il soggetto vorrebbe compiersi da solo, senza passare per il collettivo, senza mediazione e senza attesa, quasi con una pura ripercussione dell'essere in se stesso. Si tratta di un soggetto solitario che, in difetto di un passaggio attraverso il collettivo, tenta di attingere la parte pre-individuale, non soggettiva dell'essere, smarrendo ogni dimensione spaziale e temporale. L'atrofia dell'emozione e dell'azione è il risvolto negativo, nella dimensione metropolitana che resta la principale allegoria del *bios politikós* e della prassi democratica, di una socializzazione attiva, del farsi mettere in conto incidendo sulla distribuzione delle parti.

Anche l'angoscia, ahimé, non è più quella di una volta: si è ritratta dal proscenio filosofico e sul piano quotidiano si espone per di più in termini di insicurezza, sempre metropolitana ma controllabile in quanto produttiva di osceno consenso vittimario e rondista. Tanto più con l'incalzare della crisi che dissolve certezze e depositi.

Il degrado dell'angoscia in insicurezza la spoglia di ogni risonanza metafisica e nichilista che possa problematizzare l'ordine costituito e costruisce una serie di motivazioni tangibili quanto sovradimensionate (lo scippo, lo stupro, il portare via il lavoro), per di più con la comoda invenzione dei relativi capri espiatori. Agisce ora un meccanismo di sollievo e reindirizzo analogo a quello studiato da Nietzsche per il risentimento: sapere chi e perché attenua la sofferenza, la

scarica su altri, rende meritoria la vita menomata, redentrica la colpa. L'appello all'obbedienza sostituisce la fluidificazione nel comune. Se un tempo l'angoscia circonfondeva con i raggi del suo sole nero l'invitante budello del *Passage du Désir*, oggi fa da sfondo alla depressione diffusa, al mesto canto intonato dal trauma verace e della risentita vulnerabilità. Di questa immondezza occorre sbarazzarsi al più presto!

NOTE

1 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk* (1940), tr. it. Parigi, capitale del XIX secolo, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino, 1986, P-W, A6 a, 4.

2 Vedi il testo di Paolo Virno contenuto in questo stesso volume.

3 «L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità», S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia* (1844), tr. it. in *Il concetto dell' angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, I, § 5). La «vertigine della libertà» (II § 2) si manifesta tanto nello stato di innocenza quanto nel perfezionamento che passa per il peccato originario e l'assunzione consapevole del senso di colpa, di colpa infinita e irredimibile che definisce la forma evoluta di angoscia. La possibilità è potere e in un sistema logico trapassa nella realtà, ma in effetti questo non è facile e occorre una determinazione intermedia, appunto l'angoscia (/*idem*). Il Nietzsche della *Genealogia della morale* è il rovescio simmetrico di questa argomentazione.

4 *Ibidem*, cap. IH. Ovviamente questo significa anche che l'eternità nei Greci è vissuta come reminiscenza, da Cristo in poi come futuro, pur essendo in via di principio incommensurabile con il tempo. Anche qui la determinazione intermedia è l'angoscia.

5 Aristotele, *Etica nicomachea*, tr. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, lì, 1139 b 4-5, p. 591.

6 Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), trad. it. con postfazione di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, pp. 97-99.

BIBLIOGRAFIA

BENIAMIN, W., *Dos Passagen-Werk* (1940), tr. it. Parigi, capitale del XIX secolo, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986.

HEIDEGGER, M., *Essere e tempo* (1927), tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.

KIERKEGAARD, S., *Il concetto dell'angoscia* (1844), tr. it. in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965.

NIETZSCHE, F., *Genealogia della morale* (1887), tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

SIMONDON, G., *L'individuazione psichica e collettiva*, tra. it. di Paolo Virno, DeriveApprodi, Roma 2001.

Risentimento

Marco Fascetta

Tra le passioni che maggiormente sono in grado di descrivere le trasformazioni della Morale metropolitana in un'epoca di crisi economica, indubbiamente il risentimento occupa un posto d'eccezione.

Sono gli stessi dispositivi che caratterizzano le dinamiche di declassamento, impoverimento e fragilizzazione portate in primo piano dalla crisi economica, che paiono sollecitare ed amplificare socialmente questa passione.

Il «risentimento» infatti descrive l'atteggiamento rancoroso, animoso e vendicativo di colui che non riesce a reagire ad un'offesa subita. L'incapacità di reagire agli stimoli e di dimenticare le tracce mistiche del dolore, diventano le premesse per un ribaltamento complessivo del rapporto tra forze attive, affermative e creatrici e quelle reattive, passive e negative. Uomo del risentimento non si limita infatti a non reagire agli stimoli, ma finisce inevitabilmente per imputare all'altro la responsabilità e la colpa della propria debolezza. E in questo senso che Nietzsche può ben parlare del risentimento come psicologia degli schiavi. Ciò che lo caratterizza infatti è il ribaltamento del rapporto tra servo e padrone: lo schiavo ha sempre bisogno di imputare ad un altro le cause del proprio male, è da queste infatti che trae la forza per affermare se stesso. «Tu sei cattivo quindi io sono buono»: questo è in estrema sintesi, il ritornello del risentito.

Il ribaltamento operato dal risentimento quindi, se per un verso si esplicita attraverso una imputazione delle colpe, dall'altro muove inevitabilmente dalla necessità, da parte dello «schiavo», di vedersi riconoscere una posizione (subalterna) e di trovare per essa una rassicurante giustificazione.

A questo proposito è doveroso però introdurre una specificazione: se, come giustamente ricorda Gilles Deleuze, «schiavo e padrone» in Nietzsche rappresentano sempre non degli status sociali, ma delle forme di esistenza, dei punti di vista che esprimono un certo rapporto tra forze attive e reattive, tra forze affermative e negative, è altrettanto vero che essi possono sovrapporsi, storicamente, a delle posizioni sociali specifiche e determinate.

E precisamente il caso che ci si presenta nel momento in cui intendiamo applicare la genealogia nietzscheana del risentimento all'epoca presente. In questo caso, il possente processo di impoverimento comportato dalla crisi economica, la «perdita di posizioni» e status di interi ceti sociali, ha attivato un senso di riscatto interamente imprigionato nelle generiche rivendicazioni di giustizia e legalità, versioni aggiornate di quello «spirito di vendetta» individuato dallo stesso Nietzsche come componente essenziale del risentimento.

In altre parole, è possibile interpretare l'emergere delle tematiche giustizialiste, molto in voga in Italia, all'interno dei massicci processi di declassamento dei ceti medi e della volatizzazione della misura sociale del valore che la crisi esaspera e rende massimamente sensibili nel corpo sociale. Il giustizialismo è, in questo senso, una risposta che punta al ristabilimento della norma che assegna a ciascuno un valore e ad ogni valore una posizione. Il pervertimento di questa norma nel vocabolario dell'italico uomo del risentimento, prende il nome di «corruzione».

La fuoriuscita delle dinamiche del conflitto sociale dalle paludose acque del risentimento, deve quindi preliminarmente

passare per la constatazione che la norma a cui ci si appella è già materialmente saltata, ed è precisamente nello spazio di questa eccedenza che le soggettività devono trovare la misura di se stesse.

Risentimento, almeno per quel che concerne la filosofia politica, non è una espressione generica, concetto applicabile a un arco di fenomeni eterogenei, ed è all'interno di una sua delimitazione il più possibile rigorosa, legata soprattutto ai nomi di Friedrich Nietzsche e Max Scheler, che qui intendiamo trattarne. Esaminare cioè il risentimento come una passione politicamente mobilitabile, per nulla aliena dai meccanismi della delega e della rappresentanza, per non dire la principale pulsione cui una larga parte delle forze politiche che agiscono nel tempo presente sui più diversi scenari nazionali fanno appello, risvegliando i lati più oscuri ed equivoci dell'ideologia democratica e della dottrina della volontà popolare. Azzardiamo fin dall'inizio una ipotesi: in un tempo storico in cui la sfera effettiva delle sovranità nazionali va ridisegnandosi e scontando i numerosi vincoli imposti dai rapporti sopranazionali e dai dispositivi dell'economia globale, il risentimento tende a divenire l'oggetto privilegiato della rappresentanza e al tempo stesso l'indicatore della sua crisi. Oggetto privilegiato poiché la competizione globale, e ora la crisi finanziaria, infoltiscono costantemente le schiere degli esclusi e degli scontenti e la conseguente ricerca dei "colpevoli"; indicatore di un declino della rappresentanza medesima per la povertà atterrita e rinunciataria dei bisogni e delle domande che essa raccoglie. Di facile soddisfazione, per giunta, da parte di una sovranità nazionale sottoposta a crescenti limitazioni.

Entrambi questi elementi sono alla radice del successo generalizzato dei populismi in questo inizio di millennio. Il risentimento, nelle sue forme politiche e normative, prende di mira, nelle sembianze di una promessa di risarcimento per i diritti lesi di una presunta "normalità", ogni autonomia dei soggetti, ogni pratica e forma di vita che intenda rivendicare una propria pienezza, svilupparsi e crescere sulla base di una esperienza originale e indipendente. Reca con sé i tratti elementari e rudi di un riflesso d'ordine incardinato nella paura e nell'odio per la devianza e l'alterità.

Ma prima di prendere in esame questi aspetti converrà cominciare col delimitare il campo: escludendo intanto quelle impostazioni che fanno confluire il risentimento in una passione più generale e indistinta, connaturata agli esseri umani di ogni epoca e di ogni società, con numerosi riscontri perfino nel regno animale come, per esempio, l'invidia nello studio dedicatogli dal sociologo liberalconservatore Helmut Schoeck (1966)¹. Ciò che è considerato un elemento perenne e naturale delle relazioni umane, "propriamente l'elemento imprescindibile di ogni convivenza sociale", come Schoeck scrive dell'invidia, non può, proprio per la sua onnipresenza, essere tradotto in una forza politica determinata, che è l'oggetto che qui propriamente ci interessa indagare.

Vi sono certamente passioni e stati d'animo contigui al risentimento, spesso con questo confusi, talvolta sovrapposti, come appunto l'invidia, la gelosia, la malevolenza, il rancore, la calunnia, la vendetta. Ma queste disposizioni emotive, che spesso innervano in varia misura il quadro psicologico individuale del risentimento, non lo esauriscono e soprattutto non sostanziano la sua valenza politica e le sue forme di rappresentazione.

Di queste contiguità, Nietzsche, - cui dobbiamo l'introduzione del *ressentiment* (nessuna parola tedesca lo soddisfa quanto il termine francese, la lingua dei sanculotti e

della Rivoluzione) nel centro del dibattito filosofico - dà suggestiva descrizione in un aforisma dello *Zarathustra*,² dedicato ai "predicatori dell'uguaglianza", le figure politiche che, a suo modo di vedere, fondano il proprio potere e la propria azione sulla mobilitazione del risentimento. Nell'aforisma, velenosamente intitolato "Delle Tarantole", scrive: "Essi assomigliano agli entusiasti, ma non è il cuore che li entusiasma, bensì la vendetta. E quando divengono acuti e freddi, non è lo spirito, è l'invidia che li rende tali". E prosegue: "la loro gelosia li conduce sul sentiero dei pensatori"; per infine concludere: "se parlano in favore della vita, pur standosene rintanati, questi ragni velenosi e appartati dalla vita, è perché vogliono fare del male". Tuttavia nessuna di queste inconfessabili inclinazioni dei "predicatori dell'uguaglianza" ha in sé la forza per trascinare le masse nello scontro politico. L'invidia per la sua genericità e la molteplicità praticamente infinita dei suoi oggetti; la vendetta per la pretesa di essere esercitata in proprio, la gelosia per la determinatezza del suo oggetto e i caratteri privati del possesso che rivendica, la malevolenza per la sua natura essenzialmente onanistica e autocompiaciuta, il rancore per l'essere confinato in una sfera intima e nascosta. Nessuna di queste passioni può dunque tradursi in forza collettiva e argomentazione politica. E il risentimento che possiede la necessaria capacità di sintesi poiché si organizza in una morale e cioè in un programma normativo. Solo da questo punto in poi il termine assume pienamente il suo significato. Altrettanto non potrebbe un sentimento quale l'invidia, forse il più contiguo tra tutti, poiché l'odio per la posizione invidiata è accompagnato dal desiderio di occuparla. Su questa base contraddittoria sarebbe arduo edificare un discorso morale o il riferimento a un'idea di giustizia come quello che scaturisce invece dal risentimento e che Nietzsche chiama, con espressione forte, "Morale degli

schiavi"trattandone ampiamente nella *Genealogia della morale* (1887)³.

La caratteristica, genealogica appunto, di questa morale è la sua natura "reattiva", l'essere controfaccia e rovesciamento di un'altra morale, quella "aristocratica", lo stigmatizzare cioè come vizio ciò che quest'ultima apprezza e persegue, e l'elevare, al contrario, a virtù ciò che essa ignora o disprezza. L'esito di questa "trasmutazione dei valori", che Nietzsche fa risalire alla formidabile "vendetta spirituale" del popolo ebraico, consiste nel rovesciare ciò che è proprio della debolezza, della soggezione, dell'indigenza intellettuale e materiale, in virtù, misura di giustizia, bontà e ideale di vita: "L'impotenza che non si prende la rivale - scrive - deve essere falsata in 'bontà'; la timorosa abiezione in 'umiltà'; la sottomissione dinanzi a coloro che odiamo in 'obbedienza'(..)L'inoffensività del debole, la stessa codardia di cui costui è ricco, il suo stare alla finestra (..)acquista ora un buon nome in quanto 'pazienza' (...); il non-potersi-vendicare è detto non-volersi-vendicare, forse addirittura perdonare". Questo rovesciamento, nato, secondo Nietzsche, come potente e insidiosa arma di un "popolo sacerdotale", quello ebraico appunto, è portato a compimento dall'insegnamento cristiano, per confluire infine nella "sovversione socialista", la più pernicioso poiché, al contrario della religione che di questa trasmutazione si serviva per controllare le masse (cosa apprezzabile fin dove la morale buona per il volgo non finisce col corrompere gli spiriti dominanti, suscitandone il senso di colpa e la rinuncia all'esercizio di una libertà senza scrupoli) la converte in un programma di rivoluzione sociale che mira "ad abbassare ogni condizione superiore".

La polemica nietzscheana contro l'ideologia morale del socialismo è, a ben vedere, tutt'altro che priva di fondamento: se è vero che il movimento operaio e socialista ha agitato la bandiera dell'uguaglianza come una forza rivolta contro gli

sfruttatori e l'oppressione di classe, è altresì vero che ha "trasmutato" la miseria imposta alla forza lavoro da quello stesso sfruttamento in apprezzabile "sobrietà", in un modello di vita virtuosa, contrapposto alle eccessive pretese di agio, ma anche di libertà, proprie di una borghesia corrotta e corruttrice. Riavvicinandosi, in questa rivalutazione di una umiltà, sia pure combattente, alla politica religiosa di controllo delle masse. Senza una siffatta apologia della modestia e del sacrificio a favore di un'astrazione sociale l'intera storia del socialismo reale e dell'accumulazione socialista sarebbe stata impensabile.

Ma guardiamo più da vicino a due caratteristiche essenziali della "morale degli schiavi" descritta da Nietzsche. La prima è, appunto, il suo carattere reattivo: in conseguenza della condizione di miserevole indigenza da cui prende le mosse non è in sé stessa, ma nella negazione di ciò che è malvagio (il privilegio dei dominanti) che essa individua la bontà, e solo attraverso questa negazione può restituire valore positivo (rivoluzionario) ai modi di vita che l'oppressione stessa ha imposto. La seconda caratteristica, ancor più rilevante, è quella di una condizione di impotenza costretta a differire la resa dei conti e ad affidarsi a una promessa di riscatto.

Questo elemento di una vendetta non consumabile e questa trasformazione della debolezza in virtù, in principio di riconoscimento reciproco e coesione sociale, costituiscono i pilastri su cui poggia la politica del risentimento. Quest'ultimo, in quanto reazione incapace di esprimersi, in quanto combinazione di offesa e impotenza, ha inscritto nei suoi geni l'affidamento a un vendicatore (una divinità, un messia, un uomo del destino, un partito, una razza) e dunque la delega dell'azione. In quanto differimento della vendetta, la proiezione verso il futuro, verso un ristabilimento della giustizia nell'aldilà celeste delle religioni o nell'aldilà politico del progresso. Diversamente, nella preda che si batte

disperatamente contro il predatore che la ghermisce, così come nella furia spontanea della *jacquerie* non incontreremmo traccia del risentimento. L'immediatezza dell'azione esclude qui ogni delega e ogni attesa.

Al contrario, il risentimento non solo può, ma anzi deve essere rappresentato, deve affidarsi. E questo suo vincolo costitutivo con i dispositivi della delega e della rappresentanza ne fa una formidabile arma politica soprattutto nel contesto degli ordinamenti democratici. Mentre l'invidia, la gelosia e la malevolenza, o, per tutt'altri versi, l'ira e l'indignazione, che devono essere agite in prima persona, non possono essere oggetto di rappresentanza, il risentimento non può che esserlo, livorosa frustrazione alla perenne ricerca del suo duce.

Ed è per questa ragione che nella competizione politica la rappresentanza del risentimento, la potenza dell'impotenza per così dire, è tanto grandemente ambita e contesa tra i diversi schieramenti. Traducendosi generalmente in una inclinazione fortemente punitiva: più ancora che nella repressione di ogni devianza, nell'esibizione mirata del castigo. Delle politiche securitarie oggi dilaganti è la propaganda, l'apparenza più che l'effetto ad avere peso. Per sua natura inappagabile, il risentimento viene riprodotto dal gesto stesso che fa mostra di risarcirlo. La punizione del deviante deve sottolineare al tempo stesso la permanenza se non addirittura la crescita della minaccia che esso rappresenta, nonché la fondatezza e la conferma del risentimento che il "normale" nutre nei suoi confronti. Sempre riferendosi alle "tarantole", Nietzsche, del resto, ci aveva dato, nel già citato aforisma dello *Zarathustra*, un avvertimento, e perfino una ottima indicazione politica per l'oggi: "Questo vi consiglio amici miei: diffidate di tutti coloro nei quali è potente l'istinto a punire! ".

Ma mentre il risentimento cavalcato dalla predicazione socialista covava nella "plebe" e si esercitava verso l'alto: i signori, i potenti, i dominatori, gli sfruttatori, oggi, con la recente eccezione dei banchieri "colpevoli della crisi", esso si esercita piuttosto verso il basso, verso le cosiddette classi pericolose, i migranti, i devianti, i diversi. E a esprimerlo più che le masse proletarie, è un ceto medio minacciato, impotente, offeso e incarognito. Pronto a lasciarsi trascinare in crociate d'ordine, ronde (attenzione qui a non confondere questa forma di intruppamento con un'istanza di partecipazione), associazioni e svariati riti di vendicativa purificazione, magnificamente descritti, per esempio, negli ultimi agghiaccianti romanzi dello scrittore inglese J. G. Ballard.⁴ Il catalogo degli oggetti di questo risentimento rivolto verso il basso è talmente noto da poter essere semplicemente richiamato per sommi capi: gli immigrati "che rubano casa e lavoro", "che vogliono farla da padroni in casa nostra", le regioni povere (per loro colpa) che drenano le tasse pagate dalle regioni ricche (per loro merito), i costi sociali dei "devianti", dei loro vizi, delle loro sregolatezze, che gravano sulle spalle dei regolari, la movida giovanile che molesta le notti dei benpensanti, le proverbiali cicale, insomma, mantenute dalla disciplinata operosità delle formiche. Quel che più conta, tuttavia, è non perdere d'occhio il fatto che il dispositivo del risentimento, il potere della sua impotenza, resta il medesimo, che si rivolga verso l'alto o verso il basso, verso i primi o verso gli ultimi, il che spiega, fra l'altro, le molteplici somiglianze e, sempre più spesso, l'indecente competizione tra i populismi di destra e di sinistra.

In uno scritto del 1915, *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*,⁵ Max Scheler ripercorre, in buona parte assumendone le ragioni la nietzscheana *Genealogia della morale*. Risulta assolto, tuttavia, uno dei principali imputati dell'appassionato scritto polemico di Nietzsche. Scheler

respinge infatti l'attribuzione del risentimento all'uomo cristiano. Per lui il cristianesimo non sarebbe affatto reattivo, ma al contrario eroico, pienamente poggiante su sé stesso, quanto di più lontano da un'etica dell'impotenza vendicativa. Alla fede cristiana e alla sua pratica Scheler attribuisce dunque tutta la nobiltà, la potenza e la passione "fuori misura" che Nietzsche riservava a una aristocrazia atea e pagana. La condanna nietzscheana resta invece pienamente vigente per la società democratica moderna dominata dall'etica borghese. E qui il campo si delimita e si precisa ulteriormente, assumendo il risentimento un suo specifico tempo storico e un altrettanto preciso riferimento a una determinata formazione politica e sociale. Non le società castali, dove siderale è la distanza tra l'alto e il basso, e nemmeno le società egualitarie dove questa distanza è tendenzialmente ridotta. Bensì quelle società "dove dei diritti politici quasi uniformi, vale a dire un'eguaglianza sociale esteriore e ufficialmente riconosciuta coesiste con considerevoli differenze di fatto quanto alla potenza, alla ricchezza, alla cultura, etc. Società nelle quali ciascuno ha il diritto di considerarsi quanto un altro ma ne è in realtà incapace". Non è difficile riconoscere in questo semplice ritratto la società democratica borghese in generale e forse, ancor più, quella contemporanea, al termine di una pluriennale "cura" neoliberista che ha spaventosamente allargato la forbice sociale e la distanza tra i diritti formali e le possibilità concrete. E dunque questo il campo in cui si esercita al meglio la mobilitazione del risentimento, il che fonda l'importanza che esso riveste oggi nell'agone politico. Quel che conta, per le forze politiche che se ne servono, non è rimuovere l'oggetto del risentimento, né le pulsioni che lo alimentano, ma rinnovare attraverso la sua mobilitazione la propria legittimità e funzione salvifica, in poche parole, il proprio potere.

Ma, soprattutto, la democrazia rappresentativa e l'economia di mercato, nella loro combinazione storica e strutturale istituiscono un sistema di rapporti sociali, di regole e di mentalità fondate sulla misura e sullo scambio. Questa logica della misura, applicata ai comportamenti e agli stili di vita, partorisce l' "uomo medio", o, come scriveva Nietzsche nelle *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole*, "l'uomo corrente, nel senso che noi attribuiamo a questo termine quando lo affianchiamo a moneta". Questa umanità "corrente" va ripartendosi, nelle banali vicende della vita, così come nel definirsi e ridefinirsi dei rapporti sociali, tra arrivisti e risentiti. I primi si accapigliano e si estenuano nella competizione sociale, mentre i secondi propendono per la recriminazione rancorosa. Entrambi, tuttavia, contrariamente al cristiano di Scheler o all'aristocratico di Nietzsche, non riescono a percepire il valore dell'altro senza vedervi, al tempo stesso, qualcosa di più alto o più basso del proprio valore. E viceversa. Senza, cioè, *misurarsi*, ovvero attribuirsi e attribuire agli altri, consciamente o inconsciamente, la natura di *merce*. Il principio dello scambio e della misurabilità di ogni cosa che domina il mercato, domina anche l'insieme della percezione e istituisce il fondamento della morale. Misurandosi con l'alto o con il basso il risentimento rispecchia così l'economicità dell'etica e l'eticità dell'economia. L'ingiustizia, il male che deve essere punito è, in buona sostanza, l'infrazione di un sistema di equivalenze. E la giustizia consisterebbe nel restaurarlo in base all' idea "che ogni danno abbia in qualche modo il suo *equivalente* e realmente possa essere soddisfatto mediante una *sofferenza* di chi lo ha provocato". Sulla natura di questa bislacca equivalenza tra danno e dolore, Nietzsche, che vi si sofferma nella *Genealogia della morale*, nutre pochi dubbi: essa trae origine dal rapporto contrattuale tra creditore e debitore: "Questi genealogisti della morale si sono mai, sino a

oggi, anche lontanamente immaginati che, per esempio, quel basilare concetto morale di colpa ha preso origine dal concetto molto materiale di debito? O che la pena come compensazione si è sviluppata completamente a parte da ogni presupposto sulla libertà o non libertà del volere?"⁶ L'uomo del risentimento, dunque, vittima presunta o reale di un danno, si percepisce nella condizione del creditore, ma di un creditore che, incapace di incassare quanto gli è dovuto, si affida alla forza di un esattore. Il cortocircuito tra economia e morale è immediato. Tutta la discussione sui condizionamenti sociali della devianza o sull'origine volontaria del male, che ha segnato lo scontro e il passaggio dalle teorie della responsabilità sociale alla morale della tolleranza zero, è subordinata tacitamente alla legge della misura, del risarcimento, del credito e del debito. Il successo dell'intransigenza repressiva è stato determinato in larga parte dall'aver fornito all'egoismo sociale una salda argomentazione contabile. Con buona pace del libero arbitrio la questione resta quella di far tornare i conti. L'intera feroce polemica di Nietzsche contro le ideologie e le pratiche egualitarie ha come sfondo una società in cui i concetti di eguaglianza e di equivalenza si confondono e si inquinano, sottomessi entrambi a una comune necessità di "misura". Se non si tiene conto di questa circostanza, di questa malefica contiguità, si rischia di rimanere disarmati di fronte alla crisi evidente del pensiero egualitario.

Il rilancio di una fede incondizionata nel mercato trascina con sé una conseguente idea di giustizia. Il risentimento si indirizza così contro chi non sta alle sue regole, non accetta di sottostare alle unità di misura etiche ed economiche dominanti o, per avventura, vi sfugge. Ce lo illustra, con la consueta fulminante lucidità, un aforisma dei *Minima Moralia* di Adorno ¹, "Pianta di serra" dedicato a una figura molto

particolare di "deviante", il precoce, colui che in giovanissima età anticipa i tempi e con spontanea facilità brucia le tappe e taglia i traguardi, mentre la società dei "normali" lo aspetta risentita al varco: " il precoce - scrive Adorno - è uno scandalo dell'ordine naturale e la maligna salute gode del pericolo che lo minaccia, come la società diffida di lui in quanto vede in lui la negazione visibile dell'equazione di successo e sforzo (...) Anche nel destino psicologico c'è un'istanza che provvede a che tutto venga ricambiato. La legge individuale è una crittografia dello scambio di equivalenti." L'oggetto del risentimento, della "maligna salute" è dunque l'infrazione, la negazione, l'elusione dell'equazione di successo e sforzo. A ben vedere, tutte le argomentazioni, che non rivestono carattere puramente tecnico o strumentale, rivolte contro una proposta, in sé del tutto razionale, come quella del reddito universale (*basic income*), sono riconducibili a questo principio. Se non c'è scambio di equivalenti, se non c'è riconoscimento di debiti e di crediti, se non c'è pena e compensazione, allora l'intero ordine sociale, i suoi pesi e le sue misure sono destinati a crollare. L'eticità dell'economia e l'economicità dell'etica franano in un colpo solo. Spetta allora al risentimento, misurando malignamente l'agio dell'altro con lo sforzo compiuto per meritarlo, reclamare che qualcuno ristabilisca l'equilibrio. Perché dar da vivere a chi non lavora? Perché concedere un alloggio agli zingari? Perché conservare il posto di lavoro ai presunti "fannulloni"? Perché tollerare chi si sottrae a una misura che dovrebbe valere per tutti? Che qualcuno ottenga senza sforzo ciò che ad altri costa fatica è vissuto come un'offesa intollerabile. Sul capro espiatorio l'interesse del potere e il malessere dei senza- potere malignamente convergono.

Tanto decisive sono la salvaguardia dello scambio di equivalenti, la misurabilità del merito e del demerito, da dover essere ristabilite anche in maniera del tutto fittizia. L'

intera argomentazione etica del cosiddetto passaggio dal *welfare* al *workfare* poggia su un'idea di giustizia dettata dal risentimento. Cosicché lo sforzo, l'obbligo del lavoro, debbono essere restaurati anche quando risultino assolutamente ininfluenti nella produzione della ricchezza, se non addirittura un costo aggiuntivo. In diversi paesi, interi costosi sistemi di controllo sono incaricati di misurare la buona condotta degli emarginati, la disponibilità al lavoro, anche alle peggiori condizioni, per subordinare a questa comprovata vocazione al sacrificio l'erogazione di sussidi. Ogni sproporzione è vissuta come iniquità. Il principio morale scaturito dallo scambio mercantile è costantemente impegnato a ripristinarlo.

Ma il bisogno della delega e l'ossessione della misura non sarebbero ancora sufficienti ad alimentare una forza politica se non intervenisse un ulteriore elemento. A essere delegato e a fondare l'unità di misura è il "punto di vista della vittima" o della "vittima potenziale", la condizione di chi ha subito o potrebbe subire un torto, un' offesa. E questa la base delle forme più macroscopiche e drammatiche in cui il risentimento è stato organizzato politicamente: il nazionalismo e l'antisemitismo.

Il nazionalismo è, ovviamente, un fenomeno complesso e storicamente diversificato che qui ci limiteremo a sfiorare solo per un aspetto, seppure non secondario. Per quel tanto che esso si alimenta di una sconfitta, di un fallimento, di una serie di torti subiti, di un declino imputato a forze subdole e insidiose. Le circostanze della storia, il "male" che agisce nelle sue pieghe, avrebbero defraudato un popolo di ciò che gli compete: un "posto al sole", la piena proprietà di un territorio, il prestigio, l'onore, il passato splendore. Il disagio patito dai molti è risarcito da un unico redentore, la nazione e chi pretende di rappresentarla. Non si dà nazionalismo del tutto scevro da questo sentimento di rivalsa, dalla pulsione più o

meno accentuata a "misurarsi" con altri popoli, invidiati o disprezzati che siano. Ma il torto subito non è necessariamente un evento di portata storica come "l'onta di Versailles". Il localpatriottismo (da noi ben rappresentato dalla Lega) cova il suo odio provinciale all'ombra del mancato scambio di equivalenti, nei confronti di chi graverebbe indebitamente sulle sue spalle o si appropriasse surrettiziamente dei suoi privilegi (le regioni meridionali, lo stato centrale, gli immigrati). Introducendo così, con un successo senza precedenti nel dopoguerra, una figura decisiva per il passaggio al razzismo conclamato: quella del parassita, vile e insidioso al tempo stesso, che lentamente sottrae vita e sostanza al corpo in cui si è insediato. Quanto questa figura sia stata centrale nell'immaginario dell'antisemitismo laico e popolare, non c'è bisogno di dimostrarlo. Non è un caso che Nietzsche annoveri tra i personaggi più tipici del risentimento gli antisemiti. E metta in guardia dal diffondersi di un "antisemitismo socialisteggiante", le cui tracce si spingono, in varie forme, fino ai giorni nostri.

Del resto non v'è dubbio che la figura del parassita, si pensi all'immagine ricorrente del vampiro, occupi un posto non irrilevante nella tradizione rivoluzionaria e nelle pratiche repressive e disciplinari degli stati postrivoluzionari. Una disastrosa semplificazione dei dispositivi dello sfruttamento analizzati, con un ben più raffinato impianto concettuale, da Marx.

Senza fare, stranamente, riferimento alcuno alla concettualizzazione classica del risentimento, Hans Magnus Enzensberger, in un interessante testo di qualche anno fa (*Il perdente radicale*)⁶, osserva il moltiplicarsi nel mondo contemporaneo, dominato da una spietata competizione globale, di figure mosse da un sentimento di frustrazione e di fallimento e da un profondo desiderio di vendetta. Lo

scrittore tedesco battezza queste figure col nome di "perdenti radica- ire nel descriverne lo stato d'animo elenca, in buona sostanza, tutti gli ingredienti che abbiamo riscontrato nel risentimento. Ma oggetto principale della sua analisi è quel che accade quando questa molteplicità di fallimenti singolari incontra una comunità pronta ad accoglierla, una patria delle frustrazioni e un collante ideologico in grado di sfruttarne la potenza distruttiva e autodistruttiva ad un tempo. Per un intellettuale tedesco il pensiero non poteva che correre all'"onta" del trattato di Versailles, alla "congiura giudaico-bolscevica" contro il popolo germanico e al nazionalsocialismo che, capitalizzando l'odio degli sconfitti, condurrà la Germania intera verso la guerra di sterminio e l'autodistruzione. Oggi, sostiene Enzensberger, tramontata la stagione delle utopie rivoluzionarie, vi sarebbe un solo movimento capace di mobilitare questo stato d'animo su scala globale e con l'ambizione di coinvolgere grandi masse distribuite in numerosi paesi. Si tratta dell'islamismo. Esso dispone di tutte le leve necessarie per trasformare la moltitudine di perdenti che la globalizzazione dissemina lungo il suo cammino in una forza politico-militare dirompente. In primo luogo quella "frustrazione araba" che percepisce un declino secolare come sconfitta inflitta ai "credenti" dal denaro e dalle armi degli "infedeli", di coloro che "non credono in nulla". Né il nazionalismo, né il socialismo d'importazione, né le improbabili e mute esperienze di democrazia parlamentare hanno saputo porre fine a questa secolare stagnazione del mondo arabo. Una intera civiltà avrebbe così sviluppato il sentire del "perdente radicale", potenziato da una religione indissolubilmente intrecciata con il costume e la politica. Tuttavia - argomenta Enzensberger - l'islamismo non potrà mai vincere la sua "guerra totale" ponendosi come obiettivo dichiarato il califfato planetario e la distruzione di tutti gli infedeli. E

dunque finirà col volgere, come già il terzo Reich, la sua volontà di distruggere l'avversario in autodistruzione. Il kamikaze, il "martire che uccide", è la figura simbolica più vivida ed esemplare di questa corsa verso l'autoannientamento.

L'analisi dello scrittore tedesco è acuta e suggestiva, coglie, tuttavia, una sola faccia della medaglia: quella del "perdente" e cioè il risentimento esercitato dal basso verso l'alto, dagli sconfitti verso i vincitori. Ma trascura interamente il risentimento che i "vincenti" nutrono verso ciò che li minaccia, verso il peso dell'altrui miseria, verso i giudizi che ne infangano la storia e il "modello di civiltà", verso i propri stessi valori, che li esporrebbero, inermi, alla vendetta degli "ultimi": altrettanti motivi che li collocano, psicologicamente, nella condizione delle "vittime potenziali". Esattamente come i benestanti ossessionati dallo spettro del crimine. L'Occidente, afflitto da un senso di minaccia imminente, che lo spinge alla ricerca di un collante ideologico a scapito della complessa articolazione che ne contraddistingue la storia nonché a dispetto del suo celebrato razionalismo, si spinge così fino ad invidiare al mondo islamico la potenza del suo integralismo. Su questo punto Benedetto XVI non teme di essere esplicito: di fronte alla forza assoluta della fede islamica, l'Occidente relativista, tollerante e incline a passare i "valori" al vaglio della democrazia è "perdente". Perdente, poi, sul piano demografico, perdente di fronte al flusso inarrestabile dell'immigrazione, corroso dalla cattiva coscienza, timoroso di non poter salvaguardare all'infinito la propria opulenza a spese altrui, e dunque risentito. Il risentimento attraversa in modo capillare oriente e occidente, permea tanto le democrazie quanto i populismi autoritari, mobilita gli uomini armati di cinture esplosive così come i cittadini armati di scheda elettorale. Il cosiddetto "scontro di civiltà" non è, in un certo senso, che il dilagare planetario di

una politica del risentimento su tutti i fronti. Nelle società democratiche avanzate, questa politica non è il prodotto di una "caduta" storica e del conseguente spirito di rivalsa, ma di un tentativo perverso di superare la crisi della sovranità e della rappresentanza, salvaguardando al tempo stesso i dispositivi dello sfruttamento e le gerarchie del potere.

Se questo è il quadro che ci troviamo di fronte, che cosa possiamo opporre alla politica del risentimento? All'impotenza risentita, incapace di agire sulle proprie condizioni di vita? A una richiesta di omologazione che pretende di ricondurre alla norma presuntamene maggioritaria quanti scelgono percorsi di libertà e rifiutano la demonizzazione del diverso?

Alla "morale degli schiavi" e cioè all'organizzazione politica del risentimento, Nietzsche contrapponeva la natura "aristocratica", un vitalismo immune da quella cattiva coscienza che rovescia la compressione della propria libertà in compassionevole virtù.

L'idea nietzscheana di aristocrazia, in realtà ben più complessa della retorica di sopraffazione e dominio che il più delle volte l'accompagna, in qualche modo idealtipica e assai lontana dalle concrete forme di incarnazione del potere, contiene, sia pure in forma indigeribile, gli elementi decisivi nel combattere la politica del risentimento. Per appropriarsene, indebitamente s'intende, converrà in un certo senso ripetere l'operazione di Max Scheler. Per quest'ultimo l'uomo cristiano non era affatto mosso da quell'impotenza vendicativa o dalla cattiva coscienza che Nietzsche gli imputava, ma da una forza che cresce sulla propria pienezza di senso, sulla potenza di un agire incondizionato, sull'originalità di un pensiero rivoluzionario inaudito. E esattamente quanto vorremmo poter affermare delle soggettività molteplici che si battono contro lo stato di cose

esistente, facendo appello a quanto, nei movimenti e nell'invenzione delle forme politiche, può contrastare la tentazione ricorrente del risentimento.

Il primo aspetto dell'"aristocrazia" nietzscheana che ci interessa, e che in un certo senso comprende tutti gli altri, è l'autonomia, il dare a sé stessa la propria regola, l'irriducibilità a qualsivoglia funzione. Non a caso Nietzsche decreta la decadenza dell'aristocrazia ogni qual volta essa si rende funzione della regalità o della comunità. Nel ridursi a una funzione, a una variabile dipendente, ogni forza e ogni capacità di rinnovamento si estinguono. Il secondo aspetto rilevante è il sottrarsi a ogni misura con l'altro: l'aristocrazia non trae il proprio valore da una "comparazione", da un confronto, da una misurazione, e si pone dunque come *dismisura*, fuori da quel sistema di equivalenze che regola la vita delle merci e dei soggetti mercificati. Essa trae la propria ricchezza da sé, la esercita, la fa agire nel mondo, sottraendosi alla bilancia del debito e del credito, dello sforzo e del successo. Solo questa indipendenza e questa autonomia mettono in condizione di *fare promesse*. Solo il pieno possesso del proprio presente consente di costruire un futuro non più inteso come "rinvio", dilazione o inganno. Infine, questa forza autonoma, non rappresenta altro che sé stessa, non incarna alcuna volontà altra né potrebbe delegare ad altri il perseguimento dei suoi scopi. Senza eccessive forzature si può sostenere che l'assunzione di queste caratteristiche rompe con qualsiasi concezione resistenziale della politica e anche con ogni morale fondata sul *risarcimento* (e dunque sulla contabilità del danno e della riparazione), con ogni assoggettamento o delega a un potere sovraordinato. E a ben vedere potremmo ascriverle, con buona approssimazione, a un'idea di democrazia assoluta.

Appropriazione indebita, tuttavia, poiché nella visione di Nietzsche queste prerogative sono fondate sulla forma più

estrema della disuguaglianza: la schiavitù. L'aristocrazia deve accogliere con tranquilla coscienza "il sacrificio di innumerevoli esseri umani che per amor suo devono essere spinti in basso e diminuiti fino a divenire uomini incompleti, schiavi, strumenti". Ma a ben vedere, tuttavia, questa autonomia assoluta dell'aristocrazia resta pur sempre inscritta in un disegno di trascendenza, in un inconfessato peccato di idealismo quasi religioso: il "superamento dell'umano". Ed è proprio questo orizzonte del superamento, questa "promessa" grondante echi eroici e tragiche contorsioni a richiedere, al tempo stesso, che l'"umano" venga brutalmente "spinto verso il basso".

Ma, disfacendosi di questo estremo e subdolo ritorno della trascendenza, di questa marcia a tappe forzate verso l'"oltreumano", questi innumerevoli esseri umani potrebbero tornare ad amare sé stessi contro il potere che li domina, non più popolo piegato alla sovranità, non più condizione innominabile e indecente della libertà dei pochi. Alla politica, liberata dal risentimento e dalle passioni tristi che lo circondano, dalla delega e dal rinvio, resta allora il compito più importante, la sfida decisiva: sottrarre la padronanza di sé e le sue prerogative, l'autonomia e l'esercizio pieno della libertà alla loro fondazione eugenetica. All'essere nato, cioè, dalla "parte giusta" e quindi destinato al comando.

NOTE

1 Helmut Schoeck, *Ver Neid und die Gesellschaft*, trad. it. *L'invidia e la società*, Liberilibri 2005.

2 Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di Michele Costa, Mursia 1965

3 Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montanari, trad. it. di Ferruccio Masini, voi VI, tomo II.

4 Vedi in particolare J.G. GALLAND *Supercannes* 2002, *Millennium people* 2005, *Regno a venire* 2006, tutti editi in italiano da Feltrinelli.

5 Max Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, trad. it. a cura di Angelo Pupi, Vita e pensiero 1975.

6 *Genealogia della morale*, op. cit. p. 261

7 *Minima Moralia*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi 1954, p. 157

8 Hans Magnus Enzensberger, *Ver radikale Verlierer*, trad. it. di Emilio Picco, *Il perdente radicale*, Einaudi 2007.

Piacere /Dolore

Stefania Consigliere

Piacere e dolore: possiamo immaginare, per ciò che ci riguarda, un'opposizione più estrema, un contrasto più netto? Il bianco e il nero possono certo infastidirci la vista, inibirla, ma per un massimo di piacere o di dolore si muore. In entrambi i casi. Ma di piaceri e dolori (più piccoli!) è fatta la vita quotidiana. La loro alternanza scandisce il nostro vivere. Se questa alternanza ci descrive una situazione instabile, mutevole, è perché l'opposizione in cui i due termini si presentano non è soltanto logica, anzi: ci vorrà sempre un grande sforzo di logica per ricondurre a unità quei due estremi, per neutralizzare la loro differenza irriducibile. L'inconciliabilità tra i componenti della coppia si svolge almeno su due piani, spaziale e temporale: piacere e dolore non possono stare insieme, "convivere", non si incontrano mai tra di loro, pur essendo inquilini di uno stesso corpo. Ma il loro rapporto scandisce l'avvicinarsi delle sensazioni che attraversano il corpo. Allora sarebbero come il caldo o il freddo, il dolce o l'amaro e, per analogia, come il giorno e la notte o il ciclo delle stagioni, che ricomincia sempre identico senza che un'estate possa conoscere un'altra estate dopo di sé, irrimediabilmente separate, sfasate, dall'intero svolgimento dell'anno. Ecco: il piacere e il dolore non sono come queste coppie di opposti. La differenza - a suo modo assoluta, se vista all'interno dell'economia degli affetti - che specifica la "coppia minima" piacere-dolore significa la sua eterogeneità, prima ancora di

una qualsiasi gerarchia stabilita tra gli affetti. Se il caldo può essere la qualità di una cosa, è questo calore che ci procura piacere; se la vista di una determinata immagine ci procura dolore (disgusto, paura o tristezza), o l'urto con qualcosa ci fa male, sono quella vista e quell'urto che ci addolorano o feriscono. La qualità di una cosa che percepiamo riceve un'ulteriore qualificazione. Piacere o dolore non esistono già nelle cose, ma valgono soltanto per noi, per la nostra sensibilità. Quasi fossero qualità alla seconda potenza, qualità superlative. Da un'altra prospettiva ciò significa che le cose non si presentano mai a noi in modo neutro, ma che piacere o dolore (si intende sempre la gamma che si svolge entro questi due termini ultimi) accompagnano ogni nostra azione, pensiero, sguardo, probabilmente anche quando non vengono percepiti come tali, coscientemente. Solo che difficilmente potremmo sostenere che questi ingredienti si aggiungano a un "pacchetto" sensoriale già pronto! La profondità raggiunta dal piacere o dal dolore può trasformarci radicalmente; anzi: probabilmente quella profondità stessa è fatta di piaceri e dolori.

Piacere e dolore rimangono comunque termini opposti e ultimi. Da non confondere però con principio e fine! E affettività del corpo non ha un moto rettilineo uniforme. Il corpo in questione è un corpo vivo, che non è sottoposto alle sole leggi della fisica. In questa certa libertà (di movimento, di azione) si inseriscono piacere e dolore, indici o qualità delle azioni e del movimento stesso, che possono diventarne addirittura gli scopi finali. Esperienza infantile, primordiale: un movimento procura piacere o dolore. Il fatto stesso di sentirsi innesca il gradiente del godimento.

Ma in che consiste un'affezione? Di che cosa è fatto il piacere (o il dolore) che sentiamo? Le due domande non cercano la stessa cosa. Eaffezione si sviluppa intensivamente, scava, per così dire, solchi nel soggetto, lo traccia, delineandone la figura. Segni del tempo, degli incontri occorsi

al soggetto, le tracce lasciate dalle affezioni dipendono dall'intensità dell'affezione stessa. Eintensità possiamo misurarla attraverso gli indici 'piacere-dolore'. Ma, appunto, presi come termini tendenziali, come orizzonti di sensazioni, soglie delle qualità delle nostre percezioni che passano l'una nell'altra. La "coppia minima" del nostro armamentario sensoriale costituisce la polarità in cui si svolge l'intensità affettiva. C'è bisogno di una precisazione per inquadrare la natura del piacere e del dolore: il fatto stesso che ciò sia possibile, che si svolga una qualsiasi attività sensoriale, mostra che non conosciamo piacere e dolore assoluti (che ne sarebbero la negazione, la fine o morte), ma che questi piuttosto indicano l'andamento di quell'attività, potendola allora anche indirizzare. Quanto alla seconda domanda, una risposta si impone quasi immediatamente, salvo poi complicare parecchio la faccenda: siamo noi stessi, il nostro mutare o divenire, che sentiamo in quel dolore o piacere (come anche nelle affezioni in generale). Piacere e dolore si riferiscono sempre ad un soggetto che li "sopporta". Se piacere e dolore - in quanto valutazioni - ci trasportano fuori dall'anonimato della materia inorganica, cosa succede quando dall'economia degli affetti in generale saltiamo nelle passioni stesse, quando nella valutazione ci distacciamo per un attimo dal piacere (o dal dolore) e nel "mi piace" ci interessa più il destinatario che il piacere? Forse incontriamo un tipo di piacere o di dolore che ci inseriscono al tempo stesso nella relazione con le nostre passioni e con quelle degli altri, al di qua della soglia del patologico ma anche al di là del godimento solitario ed egoista.

FARSI PRESENTE

In un articolo sulla «grande divisione» che separerebbe l'Occidente e la sua scienza dal resto del mondo, Isabelle Stengers fa una digressione su un gesto apparentemente scontato¹. Nei popoli civili, dice, quando due individui o due gruppi s'incontrano essi devono innanzi tutto *presentarsi* reciprocamente, ovvero indicare agli altri le proprie affiliazioni, la serie degli antenati, la famiglia d'origine, il lignaggio d'appartenenza. Presentarsi, insomma, è ben più che declinare un nome: significa semmai precisare all'altro la propria posizione in un mondo fatto di relazioni, e solo a partire da qui è possibile il dialogo. Stengers prosegue poi osservando che uno dei tratti peculiari del dominio è quello di non presentarsi, di non declinare mai le proprie generalità o le radici della propria esistenza nel mondo. Chi prende la parola senza presentarsi assume per ciò stesso la posizione del soggetto assoluto, del portatore della Verità unica a cui l'altro non può che assoggettarsi.

Cominciamo allora declinando esplicitamente le generalità del discorso, i suoi padri e le sue madri. Dal punto di vista disciplinare, quanto diremo è figlio della relazione fra filosofia e antropologia; il punto di osservazione ambisce invece a far capo alla tradizione del materialismo critico. «Materialismo» significa qui due cose; innanzi tutto, il tentativo di tener fede all'istanza classica del pensiero materialista e quindi *salvare i fenomeni*; in secondo luogo, l'idea secondo cui lo sviluppo dell'essere è iscritto nelle leggi della materia, ovvero che la trascendenza è un'ipotesi inutile. «Critico» significa invece, in ultima istanza, *che è possibile tradurre in istanze pratiche*; il discorso non chiude ma neanche resta sospeso: si affaccia sul reale e lì ha bisogno di verificarsi - ovvero, di essere *trovato vero* perché in grado di farsi carico del reale; e di *diventare vero* perché in grado di incarnarsi in un modo di vita.

INDICI DI SOGGETTIVAZIONE

La concettualizzazione occidentale del soggetto lo descrive come un individuo compiuto, autonomo, dotato delle facoltà necessarie e sufficienti a fare parte dell'umanità (biologia, ragione, linguaggio), bastante a se stesso in quanto soggetto (anche se dipendente dal contesto in quanto macchina biologica), già individuato una volta per tutte e che intrattiene con l'esterno una relazione estrinseca (ovvero, una relazione che non preesiste ai soggetti ma che dipende, per esistere, dall'esistenza indipendente dei due poli che entrano in relazione). E una tradizione nobile, la cui storia testimonia, fra l'altro, della lotta di affrancamento dalla soggezione religiosa. In questo modello, tuttavia, dolore e piacere sono destinati a un'ostinata insensatezza: è quanto si legge, in filigrana o chiaramente, in larga parte della storia della filosofia moderna. Da un lato, ed è la pista della filosofia che s'interroga sulla conoscenza, essi sono letti come meri epifenomeni, dati superflui che nulla dicono del mondo e che anzi sono spesso ingannevoli; la qualità sensoriale della percezione viene così completamente escissa dalla teoria della conoscenza, inutile surplus legato al corpo e che bisogna subito dimenticare per poter procedere nell'intento conoscitivo. Dall'altro lato, ed è la pista della riflessione etica, piacere e dolore sono grosso modo ineludibili disastri, meri effetti di un mondo che dimostra a ogni passo di non essere stato fatto per la nostra felicità; il dolore diventa così una crudele maledizione, mentre il piacere è allontanato come edonismo, distrazione, cattiva strada. In definitiva, quindi, il *mainstream* filosofico considera piacere e dolore come *red herrings*, "fuori pista" rispetto a ciò che, infine, davvero conta: la conoscenza, la morale, l'ordine delle cose umane, il perché dell'esistenza dell'essere.

Quest'esito è ben comprensibile alla luce della postulata exteriorità di mondo e soggetto e del carattere estrinseco della loro relazione. Un individuo già interamente dato, che intrattiene con l'esterno solo relazioni estrinseche, inevitabilmente subisce piacere e dolore come qualcosa di esterno, che arriva da fuori rispetto ai confini del soggetto e che è, rispetto al soggetto stesso, esistenzialmente insensato. Segnali ridondanti di "interazione buona" e "interazione cattiva" col mondo circostante e con l'attrito che esso oppone, piacere e dolore diventano allora qualcosa da *gestire*, da tenere sotto controllo. Questa visione accomuna teorie tanto disparate quanto il riduzionismo fisiologico e le filosofie ellenistiche e orientali che identificano il vero piacere con la sospensione dell'attrito. In un quadro siffatto, i fenomeni relativi a piacere e dolore sono necessariamente condannati all'irrilevanza teorica: il pensiero resta impermeabile a ciò che la loro presenza nel quotidiano di tutti e il trascorrere delle loro forme pur indicano.

Chi non rinuncia a cercar loro un senso, facilmente incontra sulla sua strada i tour operators delle soluzioni mistico-sapientziali; per il resto, la gestione della coppia oppositiva fondamentale è affidata ai tecnici dell'edonismo e delle cure palliative - e a volte è difficile distinguere fra i due. Tanto la fuga nel trascendente quanto la soluzione tecnica, però, dissimulano la frattura fondamentale: quella che separa il soggetto da se stesso, inducendolo a considerare priva di significato la sua posizione nel mondo, i dolori che affronta, i piaceri che a volte incontra e che più spesso immagina, quasi sempre nell'impossibilità di verificare se siano davvero possibili nel suo tempo e nella sua vita o se non siano che utopia di animali condannati alla valle di lacrime.

Per cominciare ad afferrare filosoficamente il significato di piacere e dolore occorre fare un salto risoluto fuori dall'idea classica di soggetto - e non è un caso: la prospettiva cambia

quando si comincia a considerare il soggetto non più nel suo essere *già* ma nel suo *poter* essere, nel suo divenire. Chiameremo questo divenire *processo di soggettivazione*. Seguendo de Martino², esso corrisponde a un rafforzamento o a un indebolimento della presenza del soggetto nel mondo; seguendo Simon don³, tale presenza è fatta negli esseri umani di molti piani diversi (fisico, biologico, psichico, collettivo), che devono essere continuamente resi compatibili gli uni con gli altri ed ecceduti. In questo processo, il soggetto non è mai chiuso in sé o estrinseco rispetto all'esterno; al contrario, è costitutivamente formato dalle sue relazioni col mondo, con altri soggetti, con il preindividuale che ciascuna individuazione continuamente porta con sé e conserva. Il processo di soggettivazione comporta quindi che il soggetto *sia* relazione, che la relazione, ontologicamente primaria, compaia insieme al comparire del soggetto e del mondo.

Il processo non è privo di pericoli e, anzi, è rischioso per sua stessa natura. Il soggetto che s'individua, aperto e potenziale, è anche continuamente esposto al rischio della chiusura, del blocco. E ciò che De Martino definiva «fine del mondo»: il rischio di non esserci più come soggetto in nessun mondo possibile. E quanto si osserva e si esperisce quotidianamente, su scala minore o maggiore, quando viene meno una relazione costitutiva. Gli *attaccamenti*[^], ovvero i legami a persone, luoghi, idee, oggetti, gesti, che ci tengono in vita e in scambio incessante col mondo, non possono essere rescissi senza che il nostro stesso essere soggetti ne venga profondamente scosso. La fine di una storia d'amore, la morte di una persona amata, la migrazione, la repressione, il venir meno di un'appartenenza: le interruzioni nella continuità del soggetto col suo mondo sono dolorose, lo destrutturano, ne impediscono la potenza. Tagliare tutte le relazioni di un soggetto significa ridurlo a mera materia vivente, farne nuda vita.

Di converso, la possibilità stessa di soggettivazione dipende dalla qualità delle relazioni col mondo, una sorta di base esistenziale che permette al soggetto di proseguire nella sua traiettoria di individuazione stabilendo nuovi legami, inventando soluzioni, esplorando. Il piacere è allora indice di divenire, di rafforzamento della presenza, di relazione che si apre e costruisce. Bisogna però guardarsi da una visione favolistica del processo di soggettivazione; esso è per sua natura soluzione di problemi, compatibilizzazione di istanze differenti, e comporta quindi una buona dose di fatica: il mondo, come il vento della colomba di Hegel, oppone attrito. Il piacere è sempre il superamento di un blocco, di una impasse, di una disparazione (lo stato di tensione fra due istanze incompatibili). Non è dunque un pranzo di gala, né qualcosa che viene regalato dall'esterno: non è una *passione* ma la *produzione* di un modo di vivere che comporta rischi specifici. Non conosce obiettivi né aristocrazie: che cosa dia piacere, producendo soggettività attraverso l'esperienza, è questione relativa al solo soggetto che si individua, non esistono norme valide per tutti né gerarchie che non siano storiche. Il piacere è una funzione del soggetto, della sua crescita, del suo tempo: la pienezza del dispiegamento di una vita.

Il dolore, per sua parte, è segno di soggettività che si chiude, di processo impedito, di venir meno della presenza. Non ci sono limiti e non esistono categorie assolute; nelle molteplici stratificazioni di cui siamo fatti (chimica, fisica, psicologica, culturale, storica, collettiva ecc.) ci sono per il dolore innumerevoli punti d'ingresso: dalla malattia organica all'impasse politica, dalla malinconia alle ferite da taglio, dal lutto all'orrore metropolitano, dalla solitudine emotiva alla follia. Proprio per questo i dolori sono così tanti, così vari e così temibili: perché possono rimettere in causa la

soggettività a partire da una sua fase qualsiasi, far vacillare tutto agendo su una parte apparentemente minore di noi.

In questo quadro, lungi dall'essere epifenomeni privi di significato di una relazione estrinseca, piacere e dolore risultano dal procedere, ovvero dall'arrestarsi, del processo di soggettivazione, ne sono *indici*. In quanto tali, essi chiamano sempre in causa la presenza e il movimento (o viceversa: la latitanza e il ristagno) di un mondo e dei soggetti che vi si individuano. Dolore e piacere sono quindi, per definizione, oggetti *politici*.

NATURA UMANA

Fin qui tutto bene - ma la domanda più tragica della riflessione filosofico-politica resta senza risposta: com'è stato possibile alla macchina del capitale indurre i propri sudditi a barattare i piaceri della presenza come umani nel mondo con l'edonismo d'accatto dei centri commerciali e dello show-biz? E prima ancora, com'è possibile che i meccanismi di dominio che inducono dolore abbiano sempre e ovunque avuto uno spazio nell'organizzazione dell'esistente? O anche, per riprendere Deleuze che parafrasa Spinoza: perché i dominati lavorano alacremenente al loro stesso dominio? Perché chi soffre e subisce tende a continuare a soffrire e subire e perfino, beffa delle beffe, a trovare nella sua situazione dei sinistri piaceri?

In questa domanda non ne va solo della nostra contemporaneità, ma della stessa natura umana. Secondo alcuni, la configurazione biologica della specie *Homo sapiens*, sostanzialmente universale per forme e contenuti, sarebbe necessaria e sufficiente alla produzione di un adulto dotato di tutte le facoltà e delle caratteristiche proprie agli umani: linguaggio, razionalità, strutturazione emotiva, posizione

all'interno di un contesto sociale ecc. La cultura e la storia, in questo scenario, non farebbero altro che colorare diversamente un quadro di base ovunque identico; e le medesime forme che s'incontrano in un posto dovranno necessariamente ritrovarsi anche da ogni altra parte. In quest'ipotesi è possibile immaginare una sorta di *adulto assoluto*, esito del miglior processo di crescita immaginabile: quello che produce il minor numero di inflessioni culturali e che lascia emergere al massimo grado le caratteristiche naturali e universali degli esseri umani. L'ipotesi che qui si sostiene, invece, è che essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere membro della specie *Homo sapiens*: fatte salve alcune caratteristiche fin troppo banali relative alla forma e al funzionamento generico degli umani, forse il più importante universale biologico della specie è la *naturale insufficienza* del corredo bio-genetico a produrre un umano adulto. Tale insufficienza è testimoniata con particolare efficacia da alcuni dei più classici studi psicologici: i neonati che ricevono sufficienti cure materiali, ma che sono esposti a un ambiente emotivamente poco accogliente, tendono a crescere poco e con ritardo, e in alcuni casi non sopravvivono⁵. Questo dato, da solo, testimonia a sufficienza che il programma che condividiamo a livello di specie non è fatto per farci sopravvivere in quanto mere macchine biologiche e che la sua potenza sta, paradossalmente, proprio nella sospensione, nell'apertura, nella dialettica che instaura (e non può non instaurare) con la cultura - ovvero con la storia.

Non c'è continuità fra appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come propriamente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare un lungo processo di umanizzazione. La necessità d'innestare *Xantropopoiesi* (il processo attraverso cui ciascuna cultura produce un adulto specifico a partire da un neonato di *Homo sapiens*) sopra una

biologia insufficiente è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia. I diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Questo significa che l'"uomo di natura", l'"uomo in generale", il mero esito del programma biologico, *non esiste*; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e plasmato da una cultura, che l'aperto che lo caratterizza trovi confini, forma, contenimento. In questa ipotesi, le diverse culture non sono rivestimenti estrinseci di una medesima natura soggiacente, ma modi differenti di plasmare un vivente altamente potenziale, declinazioni diverse di una medesima apertura esistenziale, di una biologia che resta, per così dire, in sospeso e che, in quanto tale, espone continuamente al rischio e all'inedito.

Il lavoro primario di ciascuna cultura è quindi quello di garantire la presenza degli individui che ne fanno parte mettendo in forma le potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte. Ciò è fatto, seguendo la lezione demartiniana, costruendo dei ripari che permettono ai soggetti di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che potrebbero altrimenti essere mortali. Si tratta quindi di qualcosa di ben diverso da una coloritura aggiunta sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; struttura i sentimenti; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati sforzi; determina le vie e i modi

del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone silenti altre.

In questo tutte le culture si equivalgono, ciascuna producendo umani che le sono compatibili secondo complessi schemi di «umanizzazione». Gli esempi sono innumerevoli: dalla posizione di comodità (se a noi pare naturale stare comodi seduti è perché abbiamo alle spalle lunghi anni di addestramento familiare e scolastico: altrove si sta comodi in ginocchio, o accucciati, o con un piede sopra il ginocchio, e così via) alle abitudini alimentari (ciò che, fisiologicamente edibile, la propria cultura non considera commestibile diventa oggetto di un vero e proprio rifiuto fisiologico); dal modo di camminare, nuotare e correre agli schemi emotivi di base; dall'attivazione di taluni alleli genici in base a variabili culturali, al rapporto con la malattia, la generazione, la sessualità ecc⁶. Gli attaccamenti che la cultura di appartenenza determina in noi, oggetti storici, aprono alcune piste di soggettivazione sbarrandone altre; permettono alcune posizioni vietandone altre.

La necessità dell'antropopoiesi, si diceva sopra, è una delle pochissime costanti universali: l'altra è la tendenza delle relazioni di potere a trasformarsi in relazioni di dominio. Seguendo l'ultimo Foucault⁸, le relazioni di potere sono quelle in cui la disparità fra i soggetti è il *clinamen* stesso che permette la soggettivazione. Emblematiche sono le relazioni fra genitore e bambino o fra maestro e allievo, ma il potere è presente anche nelle relazioni più paritarie; e in quanto motore di soggettivazione, è ciò stesso che dà gambe e forza alla presenza umana, singolare e collettiva, nel mondo. Si dà invece dominio ogni volta che il crinale fra soggetti sclerotizza: il dominio è potere calcificato, che fissa le forme della presenza rendendole alienabili e sfruttabili oppure anche, nei casi estremi, le distrugge.

E facile immaginare come, nella relazione di potere in cui uno dei due soggetti sia in stato di bisogno, il rischio della trasmutazione in dominio sia sempre presente per via dei vantaggi immediati che esso conferisce all'altra parte. Il dominio consiste nell'estrazione di valore (e in primo luogo, di autovalorizzazione) dal bisogno stesso dell'altro, che invece di essere superato deve essere ora continuamente rinforzato. Di dominio si può parlare sia a livello di sistema (macrodominio) che a livello di relazioni soggettive (microdominio). Il dominio è ciò che conferisce agli attaccamenti un carattere malsano, bloccando i soggetti in posizioni scomode, dolorose, a volte mortali.

STREGONERIA CAPITALISTA⁹

Torniamo allora ai dolori e ai piaceri della nostra quotidianità per vedere se queste linee interpretative aiutano a comprenderli meglio o a farne qualcosa. Da tenere fermo in mente è il carattere paradossale dell'azione del dolore e del dominio: contro ogni eroismo volontaristico della soggettività e ogni idea di autosufficienza, *proprio perché* sono processi desoggettivanti, dolore e dominio espandono a macchia d'olio la loro azione; proprio perché tacitano il soggetto, essi possono imperare. Se durano abbastanza a lungo, non trovano infine più davanti a loro nessun soggetto a opporvisi: è quanto insegnano tragicamente la storia dei campi e la teoria della tortura¹⁰.

I trucchi attraverso cui l'organizzazione delle cose si riproduce in dominio sono anche, a livello micro, le zone in cui - coscienti o senza neanche accorgercene - subiamo un dominio; in cui siamo dolore, coazione, piacere come scarica; in cui non siamo soggetti. Sono i nostri punti di collusione, le zone in cui siamo galoppini che lavorano alacri alla

riproduzione del sistema. Nell'analisi di questi trucchi, piacere e dolore agiscono come vere e proprie cartine di tornasole.

Cominciamo con la *frammentazione*, vecchio trucco del *divide et impera*. Lo sganciamento di ciascuno dagli altri avviene tramite frammentazione interna (in ruoli, in tempi, in funzioni, in compiti) ed esterna (in classi, in identità, in etnie, in religioni, in partiti, in squadre di calcio ecc.). Gli spazi in cui si può essere soggetti interi vengono progressivamente smantellati: le piazze diventano fondali, le strade ricettacoli di traffico a scorrimento veloce, i bar luoghi di autismo di gruppo, d'eclusione la famiglia. Non a caso, una delle tonalità fondamentali del piacere soggettivante è quella di *rimettere insieme* il soggetto, di deframmentarlo, di rinforzarne gli attaccamenti vitali, di ricucire ciò che è stato lacerato. Al contrario, l'ideologia dell'autopoiesi, del soggetto che si fa da sé e si autodetermina, è perfettamente funzionale al sistema: il soggetto senza legami forti (neanche con se stesso e la propria storia) è anche l'uomo infinitamente flessibile. In nome dell'abolizione degli antichi servaggi, obbiettivamente intollerabili, alla famiglia, al padrone, alla procreazione, è stato eretto un sistema nuovo in cui il servaggio non è più verso altri individui ma verso il sistema stesso, che propone *realizzazione personale* (dove "persona" non è il soggetto nella sua interezza ma solo le parti funzionali alla macchina) in cambio della rescissione dei legami con altri soggetti e con se stessi.

Anche *l'abolizione dell'esperienza* fa parte dei trucchi antichi: si tratta in questo caso di impedire certe esperienze a certe categorie di soggetti (come nel caso della sessocrazia presente in gran parte delle culture del pianeta) e convogliare tutti verso esperienze stabilite, destinando ciascuno a qualcosa che in larga misura è già preordinato. Ma diversamente da quanto accade altrove, dove ai diversi sog-

getti è assegnato *ab origine* un destino prefissato, nel tardo capitalismo l'abolizione dell'esperienza si presenta come un eccitante accumulo di avventure apparentemente diversissime fra loro, nessuna delle quali in grado di *modificare* il soggetto e la sua relazione col mondo. Si ritorna dal viaggio in Terra del Fuoco come da Rimini, dalle braccia dell'amante come da una sala cinematografica. In questa situazione c'è un'ovvia perdita di senso del piacere e del dolore, dacché, non indicando essi più alcun percorso di senso condiviso o condivisibile e nessun divenire, restano percezioni arbitrarie. Questo dispositivo permette fra l'altro di rendere ragione dell'impossibilità sociale di esperire il dolore (medicalizzazione del parto, della tristezza, della morte, dello scacco) e della feroce sovradeterminazione produttivistica di molti piaceri: le cose piacevoli vengono ricercate non già per sé, in un processo di crescita soggettiva, ma in vista d'altro, di un fine esterno al soggetto stesso (è il caso del bicchiere di vino che fa bene alle coronarie, della palestra che aumenta la fitness, delle vacanze che ritemprano per poter lavorare meglio, e così via).

Per sua natura, il piacere s'impara: non è nulla di già dato, di cui gli individui possano fruire per il semplice fatto di essere tali. Fa soggettivazione comporta una larga misura di fatica, ovvero, per usare una parola forte, è anche disciplina, deve essere voluta e perseguita; il piacere che la accompagna non è quindi oggetto di un patire ma di un agire produttivo. F'educazione, invece, continua in larga parte a essere adattamento all'esistente, ovvero *educazione alla miseria*-, miseria materiale (si pensi alla percentuale del codice civile che è dedicata al patrimonio); morale (ancora il codice civile: finita la parte sul patrimonio, il resto si esaurisce nel normare la famiglia); sociale (come nell'etica del lavoro coatto o nel continuo stato di emergenza). Quando tutte le energie se ne vanno per far fronte alla miseria non ne restano per superare

la fatica che, immancabilmente, serve per accedere al piacere: più facile allora rinunciare.

Ma il piacere stesso può essere usato, previa riduzione spettrale, come articolazione di dominio. Il piacere che, la prima volta, è stato soggettivante può essere riproposto "a pacchetto" e diventare così, in poche mosse, *coazione a ripetere*. Nell'accesso al piacere, però, non esistono scorciatoie. I piaceri troppo facili (ad esempio quelli indotti dalle sostanze o quelli legati alla mera scarica fisiologica) accompagnano, all'inizio, il movimento reale della soggettivazione - che consiste, ad esempio, nel fare esperienza di ciò che accade al soggetto nell'incontro con la sostanza, o della potenza della fisiologia; ma poiché vengono esperiti da un soggetto che non vi era preparato, o che è isolato, o a causa della loro troppo facile replicabilità, essi possono diventare pericolosi nell'esatta misura in cui ingenerano l'ossessione della ripetizione. Il gesto tipico della dipendenza è infatti proprio quello della coazione a ripetere, ed è tutt'altro che piacevole. Ma anche senza arrivare a tanto, nel piacere la ripetizione del già fatto è sempre, in qualche misura, una chiusura e un ripiegamento. Di mano a mano che la soggettivazione procede e che, per così dire, «il gioco si fa duro», la tentazione più facile è sempre quella di fermarsi ai dispositivi già noti ed esplorati, restare nell'identico anziché procedere verso il nuovo. E quanto capita, a volte, quando si è «raggiunto l'obiettivo»: la laurea, il matrimonio, il posto fisso. Questo modo del ristagno s'incarna in figura sociale: l'individuo si appiattisce sopra l'ultima cosa significativa che l'ha costituito, l'identità si pietrifica attorno all'ultimo momento di crescita. La coazione è l'altra faccia dell'impossibilità di fare esperienza: se questa è, per definizione, qualcosa dalla quale non si ritorna immutati, la coazione è invece l'eterno ritorno dello stesso, la ripetizione nell'insignificanza.

Fra i dispositivi teorici che giustificano l'escissione del dolore e del piacere dal senso della vita e dell'esperienza c'è anche, potente, *la riduzione di entrambi alla fisiologia*, ovvero a una fase relativamente primitiva delle diverse che ci compongono. L'evoluzionismo applicato alla fisiologia e alla medicina abbatte la complessità del soggetto, e delle sue diverse fasi, sopra l'elemento più semplice da spiegare e da controllare. Si pensi all'idea, ormai diffusissima, secondo cui la depressione dipende prevalentemente dal malfunzionamento dell'impianto biogenetico degli individui; o all'interpretazione dell'orgasmo come scarica fisiologica, spasmo di un corpo- pila voltaica. Questi discorsi rozzi, da veri e propri disabili dei sensi, vengono per colmo di beffa sempre presentati come sacrosanto razionalismo, uniche interpretazioni in grado di rendere conto materialisticamente dei fenomeni. (Resta da chiedersi quanto bui siano i tempi e le condizioni di chi conosce la depressione solo come malattia o l'orgasmo solo come scarica.)

L'appiattimento fisiologico-evoluzionistico, peraltro, è funzionale alla possessione dell'immaginario tramite riduzione della complessità, cugina della coazione a ripetere. La riduzione è il "modo rapido" di fare le cose, lo *shortcut* per ottenere un effetto prefisso. La sua azione è utile ed efficace in tutti i casi in cui il soggetto si trovi in una situazione di estremo bisogno o di pericolo - in situazioni, cioè, di presenza ridotta o infragilita. Si tratta quindi di un *phar- makon*, al contempo medicina e veleno; e così come non è bene assumere farmaci quando non ve ne sia bisogno, occorre anche guardarsi dal dilagare delle riduzioni meccaniche, degli schemi di riuscita rapida: l'immediatezza del loro effetto rende i soggetti incapaci di immaginare altri modi, o troppo pigri per perseguirli o, come nel caso della coazione, intossicati. Un caso di efficiente riduzione è, ad esempio, l'immaginario pornografico dell'Occidente contemporaneo,

talmente rozzo e rapido negli effetti da far sembrare bizantina e impraticabile qualunque *ars erotica* elaborata altrove o in altri tempi, comprensibile solo previa traduzione pornografica. O ancora, si può pensare all'informalità coatta delle relazioni sociali che, nella sua apparente immediatezza e accoglienza, cancella dalle menti l'idea che nelle traiettorie che avvicinano gli umani vi siano una storia e una progressività; livelli diversi di profondità; che la conoscenza richieda fatica, negoziazione, tempo.

Per finire, una nota comparativa. Molti dei meccanismi qui elencati sono tipici del dominio dell'uomo sull'uomo, diffusi a tutte le latitudini e in ogni tempo. L'organizzazione attuale della macchina capitalista non è che l'ennesima istanza di sfruttamento, perpetuazione di una condizione che non ha mai conosciuto tregua dacché l'umanità è quella che conosciamo. Semmai, ciò che la rende specifica è la potenza tecnica di alcuni dei suoi trucchi e, in terra occidentale, la chiamata in causa della «buona vita» stessa: spettri del piacere al servizio del dominio.

NOTE

1 Stengers I., La grande partizione, «I Fogli di ORISS», n. 29-30/2008, pp. 47-61.

2 De Martino E., La fine del mondo. Contributo delle apocalissi culturali, Einaudi, Torino, 1977.

3 Simondon G., L'individuazione psichica e collettiva, Derive Approdi, Roma, 2001.

4 Latour B., Note sur certains objets chevelus «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27/1994, pp. 21-36.

5 Gardner, L.I., *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50/1972, pp. 72-78.

6 Mauss M., Le tecniche del corpo. In: Teoria generale della magia e altri saggi. Einaudi, Torino 1965 e 1991, pp. 383-409. Despret V., 2001. Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità, Elèuthera, Milano, 2002.

7 Foucault M., La volontà di sapere, Feltrinelli, Milano, 1996. Id., L'etica della cura di sé come pratica di libertà. In Archivio Foucault, voi. 3, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 291-292.

8 Il titolo di questo paragrafo cita il titolo di un testo di Pignarre e Stengers, incentrato su una lettura del capitalismo contemporaneo condotta secondo la categoria etnologica della stregoneria. Pignarre P., Stengers I., *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. La Découverte, Paris, 2005.

9 Sironi, F., Persecutori e vittime. Strategie di violenza. Feltrinelli, Milano, 2001.

BIBLIOGRAFIA

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

DESPRET V., *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*, Elèuthera, Milano, 2002.

DEVEREUX G., *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando Editore, Roma, 2007.

FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1996.

FOUCAULT M., *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*. In *Archivio Foucault*, voi. 3, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 291-292.

GARDNER L.I., *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50/1972, pp. 72-78.

LATOUR B., *Note sur certains objets chevelus*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27/1994, pp. 21-36.

MAUSS M., 1936. *Le tecniche del corpo*. In: *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaudi, Torino, 1991, pp. 383-409.

PIGNARRE P., STENGERS I., *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. La Découverte, Paris, 2005.

SIMONDON G., *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi, Roma, 2001.

SIRONI F., *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Feltrinelli, Milano, 2001.

STENGERS I., *La Grande partizione*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30/ 2008, pp. 47-61.

Malinconia

Antropologia di una passione: melanconia e rivolta

Marco Mazzeo

Indagare le passioni che attraversano la metropoli vuol dire, in primo luogo, cogliere i segni di ambivalenza che le costituiscono per delineare possibili vie di fuga e nuovi spazi di conflitto. La melanconia è allora il sentimento che più di ogni altro si costituisce dentro questa ambivalenza, laddove sia le sue qualità attive, che reattive, sono spinte fino a un intrinseco margine di eccesso.

Nella tradizione ippocratica la melaina cholè è la bile nera che indica una torsione emotiva e qualifica un corpo che vive di continui squilibri, al tempo stesso incostante e sregolato, sciocco e geniale. La melanconia è azione spasmodica e paralisi dovuta a una perdita che lascia un vuoto irrecuperabile, eccesso e difetto d'azione, delirio, movimento disordinato, lentezza e velocità eccessiva, saggezza e sagacia, vertigine e follia ai limiti della sua impotenza. Certamente è sempre stata messa più a valore la sua qualità reattiva, piuttosto che la sua forza attiva in grado di esprimere potenza. Infatti, come afferma Spinoza, è questo spingersi oltre il limite che qualifica la melanconia come una passione triste, perché solitaria e individualizzata: il melanconico è talmente chiuso in sé stesso che risulta completamente bloccato nell'azione, gustandosi il suo isolamento.

Se nell'analisi spinoziana la melanconia è esclusa dalla dimensione pubblica, negli studi di Judith Butler, essa diventa

prassi pubblica e istituzione comunitaria solo contenendo il soggetto, organizzandolo su modalità di forclusione, cioè di "rinuncia alla possibilità di", fuggendo dal depotenziamento del soggetto attraverso la glorificazione del lutto di cui la melanconia è processo incompiuto. Passione reattiva, ma anche subalterna.

Secondo Paul Gilroy, infatti, la reazione melanconica è suscitata dalla perdita di un'illusione di onnipotenza che era propria dell'impero coloniale. Il senso di colpa paralizzante, ossia il blocco malinconico, è stato trasformato in un sentimento di vergogna, reso produttivo nella costruzione di un nazionalismo multiculturale. La reazione melanconica è stata quindi istituzionalizzata, come strumento specifico della razionalità governamentale e come risposta alle questioni ancora aperte della razza, della differenza e del pluralismo. La passione melanconica si costituisce così come modello, un meccanismo che sostiene l'instabile edificio di un'identità nazionale sempre più vuota e fragile, basata sull'ansia e l'insicurezza costante.

E possibile allora mettere in moto la sregolatezza e l'essere fuori misura del soggetto melanconico per dare dinamicità al soggetto, per aprire dei confini senza chiuderlo nell'assunzione catastrofica di quegli elementi patologici?

Potremmo dire che se la melanconia è incostanza e irregolarità, allora costituisce i soggetti in quanto anomali, esprimendo la condizione precaria dell'identità stessa, ossia la disposizione continua a trasformazioni inattese. Gli stessi corpi migranti, anomali per eccellenza, che spesso si costituiscono nella mancanza, nell'assenza non rielaborata, nella rassegnazione e accettazione silenziosa, sono in grado di trasformare e rovesciare questo segno negativo. Quando si "passa la misura" e ci si addentra in un campo di possibilità, oltre a sostenere le contraddizioni, "le possibilità sono molte, una volta che decidiamo di agire anziché reagire", come

afferma Gloria Anzaldua. Laddove gli invisibile alien, come i migranti messicani illegali, lenti e sregolati secondo il classico stereotipo, bloccano la produzione capitalistica statunitense invadendo le metropoli (come accadde nello sciopero del primo maggio 2006), o violando il confine U.S.A.-Mexico correndo controsenso lungo la statale per sfuggire alla polizia, allora possiamo pensare la melanconia come apertura di un campo di possibilità: una "passione di frontiera". Melanconia, come passione capace di ribaltare la sua ambivalenza in segno positivo attraverso la sua imprevedibilità e capacità di trasformazione.

Senza più melanconici, vivremo in un mondo in cui tutti accetterebbero lo statu quo.

(E.G. Wilson, Contro la felicità. Elogio della melanconia)

I DUE VOLTI DELLA MELANCONIA

E bene dire subito un paio di cose. La prima: nella letteratura filosofica contemporanea, soprattutto di matrice politica, gli stati d'animo melanconici godono di pessima fama¹. Di solito, la melanconia è considerata la passione dell'aggressività inespressa e interiorizzata, l'emozione più adatta a un mondo dominato dal capitale, l'equivalente pulsionale della nostalgia dei bei tempi andati quando lo Stato regnava sovrano. La seconda: credo che questa visione della melanconia sia parziale e fuorviante, sostanzialmente sbagliata. Procederò, dunque, così: seppur in modo veloce, analizzerò due delle concezioni più influenti circa lo status

politico della melanconia, quelle di Paul Gilroy e Judith Butler, poi ne proporrò una visione alternativa in grado di recuperare, innanzitutto, la portata antropologica di questa passione.

La melanconia ha due volti: uno è paralizzato e subalterno, proprio del lutto cronico e di forme di identificazione impersonali e autoritarie; l'altro è il luogo di origine di prassi e immaginazione, delle facoltà grazie alle quali modificare le forme della vita umana, rovesciare istituzioni e trasformare rapporti di potere. Per questa ragione, impiego la dicitura di *melanconia* e non quella, più moderna, di *malinconia*-, il sapore retro della prima espressione manifesta da subito un luogo etimologico (la *melaina cholè*, la bile nera della tradizione ippocratica: cfr. § 3) e il carattere tecnico di una nozione che comprende l'impiego quotidiano della parola (quando diciamo "oggi mi sento un po' malinconico", "è una canzone malinconica") senza ridursi ad esso.

Sulla scia di Freud: melanconia di genere e melanconia postcoloniale

La gente in piedi sull'uscio si chiedeva se un giorno quel bambino sarebbe uscito dal guscio.

(Tim Burton, Morte melanconica del bambino ostrica)

Sia l'analisi della melanconia di matrice postcoloniale (Gilroy) che di genere (Butler) sembrano risentire di un problema che ha nome e cognome: Sigmund Freud. Il fondatore della psicanalisi affronta il concetto di melanconia per uno scopo preciso e, per questo motivo, limitato. Freud ha bisogno di uno strumento teorico in grado di chiarire le dinamiche psichiche di un gruppo specifico di casi. *Lutto e melanconia* è un testo efficace proprio perché circoscritto. F'equivoco nasce quando si considera questa trattazione per

quel che esplicitamente *non* è (Freud, dunque, non ne è responsabile): una descrizione completa della fenomenologia melanconica in grado di esaurirne il significato psichico e antropologico.

A tal proposito, Paul Gilroy è inequivocabile. A suo giudizio la melanconia postcoloniale sarebbe la reazione emotiva rancorosa, il tentativo disperato di mantenere inalterata un'identità statuale, politica ed economica ormai sfaldata: l'impero britannico con le sue colonie. Fa melanconia sarebbe il motore di identificazioni posticce e reazionarie, autoritarie e discriminatorie alla base di fenomeni ad ampio spettro come il razzismo, o più circoscritti, come la violenza negli stadi. Fa malinconia "è la perdita di una fantasia di onnipotenza" (Gilroy, 2004, p. 108), porta a "preferire un passato ordinato nel quale si era sfruttati e impoveriti a un presente cronicamente caotico" (ivi, p. 120). F'abominio melanconico sarebbe addirittura triplo: non solo coinciderebbe con l'incapacità di arrendersi alla scomparsa di un mondo che non c'è più (mancanza di senso della realtà), ma anche con l'identificazione in un mondo ingiusto (mancanza di giustizia) pure contro se stessi (masochista autodenigrazione).

Un'analisi di segno teorico diverso, quella di Judith Butler ad esempio, si svolge seguendo un percorso differente ma con esito simile: la melanconia è "una ribellione repressa, distrutta" (Butler, 1997, p. 177). Per la Butler, gli stati melanconici sono il frutto avvelenato di una rimozione fondamentale che riguarda lo stato intrinsecamente bisessuale della condizione umana. F'incapacità di elaborare un lutto imposto da una struttura sociale che ha elevato a paradigma l'eterosessualità scatenerrebbe una forma melanconica profonda e pandemica, prodotta "da forme rigide di identificazione e di genere sessuale" (ivi, p. 137).

Il ripudio, automatico e imposto, verso questa componente bisessuale produrrebbe una "melanconia di genere" (ivi, p. 134) provocata dalla costrizione unilaterale della identità sessuale umana in categorie binarie (gli uomini eterosessuali che ripudiano la loro parte femminile; le donne eterosessuali che ripudiano la propria dimensione maschile). Risultato: avremmo a che fare con una passione che coincide con "rifiuto del lutto" (Butler, 2004, p. 50), "preoccupazione narcisistica" (ivi, p. 51), negazione della "realtà delle perdite" (ivi, p. 58) e che finisce col portare a una indifferenza alla sofferenza (propria e altrui) il cui esito sarebbe la "disumanizzazione" (ivi, p. 177).

Sia per Gilroy che per Butler la melanconia tradisce una passione subalterna e reattiva: per negare una realtà sgradevole, ci si arrocca in identità autoritarie (l'impero coloniale; una dottrina ideologica del genere). In *Lutto e melanconia*, si sostiene che gli stati melanconici sono prodotti dalla perdita di una persona amata. Freud evidenzia subito il carattere politico di questa condizione: l'oggetto amato può esser costituito anche "da un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria, ad esempio, o la libertà o un ideale" (Freud, 1917, pp. 102-103). Sin dalla prima pagina, però, Freud specifica che le sue osservazioni non hanno pretesa di validità universale: il suo obiettivo è circoscritto, perché intende lavorare su una sindrome specifica che porta a una inibizione generalizzata, al disinteresse per il mondo esterno e all'autorimprovero. Gilroy e Butler finiscono per concepire la melanconia come la passione tipica del padrone e del servo poiché partono, in modo indiretto (il primo) o diretto (la seconda), dall'assunzione di questo nucleo teorico. Il padrone, messo alle strette, sente la fine imminente. Rifiuta la sconfitta e si impegna nelle sue feste disperate, degne di un ballo sul Titanic. Il servo fa propria una morale altrui e, invece di dirigere la propria aggressività verso chi l'opprime, si

macera in un rimprovero introverso e servizievole. E come se la melanconia fosse un indizio: il sintomo della compromissione con l'impero e il capitale, l'identità rigida di genere imposta dallo Stato e dalla sua logica binaria.

Questo tipo di manovra argomentativa all'apparenza moderna, a un secondo sguardo, tradisce la struttura millenaria delle polemiche medioevali su un parente prossimo della melanconia, l'accidia². Oggi la melanconia è la passione dell'impolitico; nel medioevo l'accidia è raffigurata come evasione peccatrice dal religioso. In entrambi i casi, è sterile fuga dal mondo, passione diabolica: nell'accidia medioevale, il monaco è tormentato da una perdita di senso della sua missione che apre le porte al maligno; la melanconia contemporanea è cedimento strutturale alla logiche emotive del potere.

Credo che questa considerazione unilaterale della melanconia sia fuorviante per due ragioni di fondo. La prima è di ordine generale: qualunque passione umana può essere descritta, in modo arbitrario ma sicuramente suggestivo, esclusivamente nel suo volto deforme e osceno. Basta parlare di "amore" e pensare all'uso che ne fa Ratzinger, di "odio" e descrivere le ideologie fondate sulla purezza della razza, citare l'angoscia e portare la mente agli affanni del piccolo borghese tormentato dall'indecisione sull'andare al mare o in montagna. Mettere in scena le deformità melanconiche è utile solo se questo lavoro lo si compie in via preparatoria per mostrare anche le potenzialità di uno stato d'animo che, come ogni passione umana, non è irenico (non serve Orwell a ricordarci che è facile uccidere in nome dell'amore o Berlusconi a farci rabbrivire con una parola di per sé splendida come "libertà"). La seconda ragione è più specifica, perché riguarda in modo particolare la melanconia. Per capirlo occorre avere un po' di pazienza e fare un passo indietro.

L'ANIMALE CHE ECCEDE: I *PROBLEMATA* ARISTOTELICI

Perché l'uomo è l'essere che più di tutti
pensa una cosa e ne fa un'altra?
(Aristotele, *Problemata* XXX)

In uno dei suoi libri più recenti, Butler (2004, p. 52) sostiene che "sarebbe folle e pericoloso" rintracciare le origini di un dato decisivo per comprendere le dinamiche politiche del dopo 11 settembre, la costitutiva vulnerabilità umana: quella condizione di debolezza e di esposizione per la quale senza l'altro e le sue cure (si pensi al neonato) saremmo letteralmente animali morti. Non ne sono del tutto sicuro, ma credo che il carattere perentorio di una affermazione del genere riguardi la diffidenza, ancora diffusa in buona parte delle scienze umane e del pensiero politico, circa l'individuazione di una natura comune all'umano, di invarianti proprie della specie che facciano da sostrato alle differenze individuali e culturali. Di solito, le ragioni di questa diffidenza sono di ordine epistemologico e politico.

Da un punto di vista epistemologico, il timore è la costruzione di un paradigma scienziatista di riduzione al dato bio-fisico di ogni altro piano del discorso (sull'accidia melanconica si veda, ad esempio, Benvenuto, 2008, pp. 141-142). Da un punto di vista politico, invece, si crede che individuare una natura umana significhi *automaticamente* volerne dedurre un ordine politico corrispondente. Il risultato, spesso, ma non necessariamente (si pensi a Noam Chomsky), coincide con una mossa autoritaria: poiché gli esseri umani sono manifestamente animali instabili, rissosi, aggressivi occorre un'autorità politica che metta sotto controllo pulsioni altrimenti scomposte e distruttive.

Si tratta di preoccupazioni senza dubbio giustificate. Ma, è opportuno sottolinearlo, si tratta per l'appunto di preoccupazioni: indicano le possibili derive di un progetto di ricerca, non la struttura di quel progetto o la sua fertilità teorica: è possibile lavorare all'individuazione di tratti invarianti della specie che fanno di noi animali umani e non lupi o calamari, senza per questo aspirare a un processo deduttivo che dalla nostra struttura biologica tiri fuori assiomi dell'organizzazione politica.³

Non solo: nel caso della melanconia, il divieto circa la delineazione di un ipotetico profilo della natura umana coincide malauguratamente con una visione parziale degli stati melanconici. Questa paura nell'individuare un tratto invariante della specie potrebbe spiegare (anche se questo tipo di relazione causale tra i due argomenti non è decisivo per quel che intendo sostenere) come mai Butler all'interno di uno dei suoi testi dedicati alla melanconia segnali una strada teorica interessante (questa sì, fertile) per poi dimenticarla e lasciarla andare al suo destino.

In *La vita psichica del potere*, Butler sottolinea che Freud parla di questa passione anche in testi successivi a *Lutto e melanconia*, soprattutto ne *L'io e l'Es*. In questo caso, la melanconia assume un ruolo diverso e più importante: non rappresenta un caso di lutto mancato quanto piuttosto il processo costitutivo dell'io. Come si costruisce il nostro io? Attraverso una serie di identificazioni che assorbono gli oggetti pulsionali con i quali abbiamo avuto a che fare sin dalla primissima infanzia, e che ora non ci sono più o non sono più gli stessi: genitori, amanti, amici, e così via. Questo processo che trasforma in una parte di sé l'oggetto che scompare è esattamente quel che Freud descrive in *Lutto e melanconia*-, per non accettare la perdita dell'oggetto amato, l'io lo trasforma in parte di sé e verso di sé scatena il proprio amore aggressivo. Per questa ragione, continua Freud, gli stati

melanconici possono diventare "una sorta di coltura pura della pulsione di morte" (Freud, 1922, p. 515): il nostro Io può essere fatto a pezzi dal super-Io e dai suoi rimproveri; cedere alla tentazione di "divenire servile, oppure opportunisto e bugiardo, un po' come un capo di Stato che pur consapevole di come effettivamente stanno le cose, intende comunque conservare il favore della pubblica opinione" (*ibidem*). È un punto teoricamente decisivo: forse uno dei pochi nei quali Freud recupera la tradizione occidentale più profonda che riguarda la melanconia. Butler non manca di segnalare con efficacia questo spiraglio ma, poi, finisce col concentrarsi sull'elemento di pericolo: Freud parla di una possibilità laddove la melanconia *può* *kann* diventare mortale e servile; la Butler (1997, p. 175) procede verso l'identità: "nella melanconia [...] sarebbe impossibile distinguere l'istinto di morte dalla coscienza intensificata attraverso la melanconia". E ancora, rovesciando quasi alla lettera Freud: "lo Stato coltiva la melanconia tra i suoi cittadini proprio come modalità per dissimulare e deporre la sua stessa autorità ideale" (*ibidem*). Giustamente, Butler sottolinea che lo Stato non è l'analogo politico della coscienza (il risultato sarebbe che senza lo Stato e il suo autoritarismo non potremmo vivere) ma il capovolgimento di prospettiva fa una vittima innocente. Da luogo possibile di morte la melanconia finisce col coincidere "con il potere dello Stato di prevenire una rabbia insurrezionale"⁴ (ivi, p. 177).

Butler ha ragione nel sottolineare l'importanza della trattazione freudiana della melanconia ne *L'Io e l'Es*: qui Freud ricorda che la fenomenologia è ben più ampia perché è essenziale a produrre il "carattere" dell'Io (Freud, 1922, p. 491). Che ne fosse consapevole o meno, accennando alla relazione tra melanconia e carattere, Freud si ritrova nella scena primaria che riguarda la concezione occidentale della melanconia, i *Problemata* di Aristotele.

In diverse pagine del testo che costituisce la prima trattazione filosofica di questa passione, Aristotele afferma che la melanconia esercita la sua azione sul carattere *{l'ethos}* delle persone. Per un verso questo esercizio formatore sembra limitato: quello melanconico corrisponde, secondo la tradizione medico-ippocratica, a un tipo comportamentale da opporre al collerico, al flemmatico e al sanguigno (Klibansky, Panofsky, Saxl, 1964, p. 14). Per un altro, tutti i cosiddetti *Problemata* XXX mostrano che la categoria melanconica è bizzarra perché contiene al proprio interno le varietà più diverse: il loquace e il taciturno, il lussurioso e l'inibito, il genio e lo stupido. Per Aristotele, la melanconia costituisce un paradosso logico-pulsionale: è *il carattere che è diverso da sé stesso* *{Probi, 954b 9}*. Per questo motivo, i termini chiave per comprendere la struttura della melanconia sono due. Il primo ha dato luogo a molti equivoci: *perittós* è stato spesso tradotto in modo unilaterale, privilegiando solo una delle sue accezioni, "eccezionale". Questo ha fatto sì che, nel corso dei secoli, trovasse giustificazione e diventasse paradigmatica l'immagine del genio melanconico, folle ma straordinario. Il termine greco ha invece un significato compatto ma più ampio, antropologicamente significativo. *Perittós* è la personificazione aggettivale della preposizione *perì* ("intorno, circa"): è l'eccessivo, "quel che passa la misura". La melanconia è passione del *perittós* perché fotografa lo stato pulsionale di un corpo che vive di continui squilibri, di cambiamenti, un animale che non può che procedere per sbandamenti successivi. Letteralmente: quando cammina, il bipede implume procede per mezzo di un sistema dinamico di equilibrio che, lo confermano ricerche recenti, è un vero e proprio azzardo gravitazionale degno del trampoliere o del funambolo (siamo un "bipede barcollante": Tobias, 1991, p. 20; cfr. Mazzeo, 2003, p. 201 e sgg.).

La melanconia è paragonata all'azione del vino poiché manifesta una struttura cronica che, con l'ebbrezza, emerge il tempo di una sbornia. Rende diversi dalla quotidianità; ci rende paradossalmente più noi stessi manifestando desideri, credenze e caratteri prima sotto la superficie: *in melancholia veritas*. La melanconia indica uno sfasamento dell'identità, coglie emotivamente quel che Gilbert Simondon (1989, p. 35, 87) chiama il processo di "trasduzione" grazie al quale un essere vivente si individua: diventando altro, cioè cambiando, diviene sé stesso, costruisce la propria biografia.

Il melanconico è anche *anomalòs*: letteralmente "diseguale, irregolare, incostante". Aristotele tratta i casi nei quali le persone, nel momento estremo di pericolo, reagiscono in modo imprevedibile (*Probi*, 954b 11). Il pavido azzarda; il coraggioso mostra debolezze sconosciute. Il verbo corrispondente all'aggettivo *anomalòs* (*ano- malèo*) significa, non a caso, "esposto alla fortuna, alle sventure": l'imprevedibilità dell'azione umana è una faccia della moneta, la sua esposizione alla contingenza (se si vuole, la sua vulnerabilità) è l'altra. In quale aspetto della vita umana emerge questo doppio movimento, fatto di individuazione e contingenza? Nella dimensione della prassi, quando gli umani agiscono. I *Problemata* si aprono con casi esemplari (Eracle e Lisandro, Aiace e Bellerofonte) non per sottolineare il carattere geniale del melanconico (si tratta di personaggi controversi, spesso perduti e perdenti) ma casi eroici, cioè degni di essere narrati, vite che fanno storia (secondo l'accezione omerica del termine "eroe": Arendt, 1958, p. 136). Proprio in queste pagine Aristotele puntualizza che per vivere gli esseri umani hanno due strumenti, l'intelletto e la mano, e che il primo si sviluppa solo *dopo* il secondo. E dall'azione che nasce il pensiero, non il contrario. La riflessività che segue il fare è melanconia. Attenzione, però: ciò non vuol dire che il melanconico si caratterizzi per gesti, si direbbe oggi,

semplicemente impulsivi: quello dell'azione è un primato non cronologico, ma logico. "In principio era l'azione", direbbe il Faust di Goethe (caro, non a caso, tanto a Wittgenstein che a Vygotsky): è impossibile prevedere l'esito del nostro intervento nel mondo, ecco una delle proprietà fondamentali dell'azione umana. In questo senso, è riflessione sempre a posteriori: anche dopo aver escogitato il piano più minuzioso mi ritrovo a chiedermi cosa diavolo ho fatto, sia che il piano sia fallito (dove ho sbagliato?), sia che sia riuscito (come ho fatto a seguirlo?).

"Perché l'uomo è l'essere che più di tutti pensa una cosa e ne fa un'altra?" (*Probi.*, 956b 34) chiede Aristotele: i *Problemata* non si stanno semplicemente riferendo a comportamenti che definiremmo incoerenti (sono vegetariano e mangio il pollo alle mandorle) o frutto di acrasia (vorrei smettere di fumare, ma non riesco). Tra fare e pensare esiste uno iato costitutivo: come mai quando voglio fare qualcosa, quella si realizza in modo sovradeterminato rispetto a come l'ho pensata? Per un verso, le mie capacità immaginative riescono a preformare la realtà ("domani pioverà, me lo sento"). Per un altro la realtà eccede la mia immagine: perché può non realizzarla (mi sveglio e c'è un sole che spacca le pietre); perché anche quando la realizza lo fa con una quantità e una qualità di dettagli imprevista (piove e sento un odore di asfalto bagnato al quale non avevo pensato).

Fa melanconia può coagularsi in un carattere specifico, ripetono i *Problemata*, ma è anzitutto bile nera, la forza pulsionale costitutiva di ogni carattere, anche di quello non melanconico. Il tipo melanconico è colui nel quale, ricorsivamente,⁵ il carattere si rispecchia nella forza che lo forma; la passione melanconica è la passione di un processo che, grazie allo scarto tra prassi e pensiero, costruisce storie individuali e collettive.

Altro che stato d'animo rancoroso e subalterno: la melanconia è emozione manuale di chi, piaccia o no, interviene costantemente nel mondo.

MELANCONIA E RIVOLTA

Questo non è un paese per vecchi.
C. McCarthy (modificato)

Tra i fraintendimenti che funestano la comprensione degli stati melanconici, uno ricorre con frequenza: la melanconia sarebbe nostalgia dei bei tempi andati, tristezza inacidita di menti anziane ormai giunte al capolinea. L'analogia tra vino e melanconia suggerita dal primo antropologo di questa passione, Aristotele, destituisce di fondamento anche questa variante dell'equazione "melanconia uguale risentimento reattivo" (*Probi*, 955a 1-5):

Il motivo per cui tutti gli esseri umani hanno la tendenza a bere fino a ubriacarsi è che il vino bevuto in grande quantità rende fiduciosi [*euelpides*]: è lo stesso effetto della giovinezza sui ragazzi, perché i vecchi sono privi di speranza mentre i giovani ne sono pieni.

La melanconia rende, innanzitutto, *euelpides*, di buona speranza: spinge all'azione, muove la prassi e solo *dopo* il colpo andato a vuoto (se è andato a vuoto) si ripiega su se stessa in modo riflessivo. Ipnotizzati dalle raffigurazioni cinquecentesche della melanconia che propongono corpi rannicchiati, menti appoggiati sul pugno, sguardi fissi a terra, si rischia di scambiare di posto l'inizio con la fine e pensare che la melanconia costituisca l'antitesi emotiva dell'agire. E

vero: la riflessione melanconica guarda indietro, ma quel che vede sono *le azioni appena compiute* anche quelle che, nel futuro anteriore, potranno esserlo state. Il passato melanconico è prossimo per definizione (cioè anche ma non solo negli accessi paralizzanti): il rimprovero, sul quale insiste Freud, "ma come ho fatto a farlo?" è l'interrogativo di Aiace ed Ercole, domanda di chi fa politica, combatte e produce. Perché sbaglia solo chi agisce.

Rispetto a quel che la riflessione politica contemporanea dà a intendere, il quadro è rovesciato: la melanconia è passione della prassi, è una delle incarnazioni emotive dello squilibrio pulsionale di chi non è incastrato in un ambiente biologico o istituzionale. Fa melanconia vive gli eccessi delle delusioni proprio perché è lo sguardo retrospettivo e prospettico di chi con la speranza ci campa. E per questa ragione che la melanconia greca non coincide con la depressione, ma con la coppia bipolare depressione-mania. E perdita di sé nell'azione e, contemporaneamente, riflessione immaginativa sull'azione. E dis-aderenza ai dintorni: distacco dalla regola, dall'ambiente biologico, dalla condizione culturale. Questo *iato* può trasformarsi nel rifugio di una fantomatica e alienata interiorità, in una nicchia mentale impolitica e risentita ma è anche il motore per vedere quello che non c'è e la caducità di un ingiusto presente. Quando Gilroy insiste sulla risposta melanconica alla caducità dell'impero coloniale britannico sfiora un tema importante. Oltre a *L'io e l'Es*, quel che fa parte integrante (cioè opposta e complementare) a *Lutto e Melanconia* è un breve saggio freudiano dal nome *Caducità*⁶. In questo testo, Freud sottolinea lo stato d'animo di chi, vedendo un prato in primavera, ne intravede già lo sfiorire: sente che l'apogeo del ciclo naturale è arrivato e che, dunque, la ruota sta girando. Fa melanconia non è soltanto percepire come presente quel che non è più, ma anche *percepire come assente quel che è*

ancora in piedi. Fa melanconia è sia scoramento (*dusthumia*: *Probi.*, 955a 6) che speranza. Il lato caduco di questa passione può accompagnarsi sia al primo che alla seconda: può essere disperazione per un mondo ormai a pezzi che mi illudo ci sia ancora; può diventare speranza per la creazione di un mondo diverso. Fa caducità melanconica è un'arma immaginativa a doppio taglio: rimpianto per un impero che va effettivamente scomparendo; certezza della fine di un altro impero, quello capitalistico, proprio nel momento del suo massimo splendore. Il sentimento della bile nera indica una torsione emotiva: individuare la bellezza del capitale, scorgerne gli oggetti più brillanti e trionfanti per sentire il crepitio della loro linea discendente. Fa melanconia può aiutare a uscire dall'ipnosi capitalistica per la quale questo sarebbe l'unico mondo davvero naturale per gli esseri umani: spinge a intravederne le crepe e la decadenza, immagina azioni nella certezza che la torta non verrà come dice la ricetta.

L'animale umano è *perittós* e *anómalos*: la melanconia lavora, nel bene e nel male, su quel margine di indeterminatezza che caratterizza il nostro mondo. La mancanza di misura pulsionale può portare a due esiti "anomali". Il primo trasforma la mancanza di misura in approssimazione, cioè la conforma a una regola anche quando la regola non lo prevede. Il secondo fa di noi animali non *approssimativi* ma *imprecisi* (per questa distinzione e il prossimo esempio: Garroni, 2005, pp. 9-15) che, lavorando sullo scarto tra la regola e la sua applicazione, inventano una nuova regola. Le due strade che può intraprendere il carattere eccessivo e melanconico delle nostre azioni in alcuni casi è manifesto immediatamente, in altri emerge in modo inatteso. Un esempio del primo tipo di circostanza: faccio uno schizzo sul foglio di un progetto architettonico e lo rivedo. La sua incompletezza mi spinge a modificarlo, stravolgerlo, arricchirlo a introdurre nuove regole applicative che servano a

fare in modo che l'edificio stia in piedi e assuma una forma specifica. L'imprecisione dello schizzo può indurmi a tentare una strada innovativa o a rifarmi a un canone stabilito. Ma il valore ambivalente⁷ del *perittós*, quel che ne fa la controparte del carattere anomalo della melanconia umana, può emergere anche in situazioni apparentemente più quiete e pre-determinate. Si tratta di un elemento costitutivo della nostra vita messo in evidenza da Ludwig Wittgenstein: quel che egli chiama un gioco linguistico "non è limitato ovunque da regole" (*Ricerche Filosofiche*, § 68). Come le regole del calcio non impediscono né prescrivono passaggi improduttivi, lenti e ripetuti, il cui obiettivo è solo far scadere il tempo a disposizione (in gergo "fare melina" che, è da notare, in origine era un altro gioco con regole proprie), così anche un'operazione aritmetica può rivelare all'improvviso un'area applicativa ancora neutra, una terra di nessuno indeterminata. Mentre se aggiungo uno a milleuno ho milledue, sommando uno a un numero infinito ho la possibilità di una logica nuova, quella transinfinitaria, nella quale $\text{infinito}+1=\text{infinito}$.

Il risvolto emotivo-pulsionale di questa duplicità, approssimativa e imprecisa, è melanconico. Il primo non si arrende alla decadenza effettiva di un mondo sull'orlo della fine. Il secondo coincide con la creazione di nuove forme di vita, collettive e individuali, grazie alla percezione della contingenza dello stato attuale delle cose. La melanconia è anomala perché, come non si stanca di ripetere il monaco medioevale, vive la *dis-aderenza alla regola*: fuga delirante verso la negazione della perdita; produzione innovativa di nuovi giochi linguistici. Afferma perentoria Ildegarda di Bingen (*De causis*, p. 75), mistica e medico del XII secolo:

Dio creò l'uomo e a lui asservì ogni cosa vivente; ma poiché l'uomo trasgredì il precetto divino, fu mutato nel corpo e

nella mente. [...] Se invece fosse rimasto nel paradiso, avrebbe conservato una condizione perfetta e immutabile. Ma, dopo la trasgressione, tutto questo fu mutato in qualcosa di nuovo e amaro.

La melanconia, prosegue il testo, "è per natura in ogni uomo, perché l'uomo trasgredì" (ivi, p. 82). E questo lo stato d'animo della prassi umana e delle sue origini: è azione e innovazione, tentativo ed errore, rivolta e caduta, produzione agrodolce e continua di "qualcosa di nuovo e amaro".

NOTE

1 Non è un caso, forse, che una delle poche trattazioni recenti della melanconia che cerca di evidenziarne il carattere potenzialmente innovativo e rivoltoso sia proposta, paradossalmente, da uno studioso di letteratura (Wilson, 2008).

2 A tal proposito, Plastina (2009) offre diversi spunti interessanti.

3 Per le argomentazioni a favore di una riflessione filosofica sulla natura umana di stampo né riduzionista né autoritario rimando ai numeri della rivista *Forme di vita*. Sepur di sfuggita, si noti la somiglianza di questo ragionamento con quello a proposito della melanconia (l'identificazione di questa passione con il suo volto buio) ma anche, paradossalmente, con posizioni conservatrici e autoritarie (tipo quelle ecclesiastiche sul divieto nei confronti di una ricerca scientifica intrinsecamente pericolosa come quella sulla clonazione, procreazione assistita o cellule staminali).

4 Anche quando, nelle pagine successive, Butler sottolinea che la melanconia è un processo fondamentale per la

strutturazione dell'Io, tende a considerare questa passione una specie di male necessario in grado di mettere in evidenza, attraverso il suo "abbandono" (Butler, 1997, p. 179), la vulnerabilità umana e, da qui, suggerire la compenetrazione tra dolore proprio e altrui. Con abilità, Butler cerca di individuare una uscita di sicurezza dalla cronicità melanconica. A prescindere se la strada proposta sia convincente, è possibile una analisi della melanconia più radicale che ne sottolinei il potenziale liberatorio non attraverso il suo superamento, quanto grazie alla struttura costitutiva di questa modalità emotiva. Detto in altri termini: per la Butler occorre melanconicamente introiettare il potere per poi provare a distruggerlo dentro di sé grazie allo spirito di sopravvivenza. Se, invece, la melanconia è una passione innanzi tutto pratica (e propria della vita umana in quanto tale) grazie ad essa è possibile ribellarsi contro il potere esterno agendo e distruggerlo *fuori di sé* e dunque anche per gli altri.

5 Per un approfondimento sul significato logico e antropologico di questa torsione ricorsiva: Virno, in stampa.

6 Ringrazio Monica Matera per avermelo segnalato.

7 Più in generale, sul rapporto tra melanconia e ambivalenza rimando a Mazzeo, 2009.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT H. (1958), *Human Condition*, Chicago (trad. it. di S. Finzi, *Vita Adiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994).

ARISTOTELE, *Problemata* (trad. it. di M.F. Ferrini, *Problemi*, Bompiani, Milano 2002).

BENVENUTO S. (2008), *Accidia. La passione dell'indifferenza*, Il Mulino, Bologna.

BUTLER J. (1997), *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford (trad. it. di E. Bonini, C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005).

BUTLER J. (2004), *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, New York (trad. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominianni, F. De Leonardis, L. Sarnelli, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004).

FREUD S. (1915), *Vergänglichkeit*, in "Das Land Goethes 1914-1916", Stuttgart, 1916 (trad. it. di S. Daniele, *Caducità*, in S. Freud, *Opere*, vol.VIII, Boringhieri, Torino 1978, pp. 166-176).

FREUD S. (1917), *Trauer und Melancholie*, "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", 4, pp. 288-301 (trad it. di C. Musatti, *Lutto e melanconia*, in S. Freud, *Opere*, vol. Vili, Boringhieri, Torino 1978, pp. 102- 118).

FREUD S. (1922), *Das Ich und das Es*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923 (trad. it. di C.L. Musatti, *L'io e l'Es*, in S. Freud, *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1978, pp. 469-520).

GARRONI G. (2005), *Elogio dell'imprecisione. Percezione e rappresentazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

GILROY P. (2004), *After Empire. Melancholia or convivial culture?*, Routledge, Oxford.

ILDEGARDA DI BINGEN, *De causis, signis atque curis aegritudinum* (trad. it. di P. Calef, *Cause e cure delle infermità*, Sellerio, Palermo 1997).

KLIBANSKY R., PANOFSKY E., SAXL F. (1964), *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Thomas Nelson & Sons Ltd, London (trad. it. di R. Federici, *Saturno e la malinconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Einaudi, Torino 2002).

MAZZEO M. (2003), *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma.

MAZZEO M. (2009), *Contraddizione e Melanconia. Saggiosull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.

PLASTINA S. (2009), *L'enigma della melanconia: identità e rappresentazione della vita psichica* in J. Butler, in M. Pasquino, S. Plastina (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano 2009, pp. 145-161.

SIMONDON G. (1989), *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier (trad. it. di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001).

TOBIAS PHILLIP V. (1991), *Man: the Tottering Biped* (trad. it. di L. Montixi Comoglio, *Il bipede barcollante. Corpo, cervello, evoluzione umana*, Einaudi, Torino 1992).

VIRNO P. (in stampa), *E così via all'infinito. Logica e antropologia I*, Bollati Boringhieri, Torino.

WILSON Eric G. (2008), *Against Happiness: In Praise of Melancholy* (trad. it. di I. A. Piccinini, *Contro la felicità. Elogio della melanconia*, Guanda, Parma 2009).

WITTGENSTEIN LUDWIG, *Philosophische Untersuchungen*,
Basil Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. di M. Trinchero,
Ricerche filosofiche, Einaudi, Torino 1983).

Amore*

di Michael Hardt e Antonio Negri

Quando si scrive o si dice passione fin troppo facilmente si legge e si intende amore.

Sembrerebbe dunque semplice, se non addirittura scontato, volersi servire di questo concetto tanto abusato come risorsa naturale per la descrizione di una teoria politica ragionata a partire dalle passioni.

Chi d'altronde oggi non ci ricorda con lo zelante moralismo proprio dei nostri tempi come si debba scegliere l'amore contro l'odio? Come dimenticare la rassicurante premura con cui il pontefice e le istituzioni, la chiesa e i nostri ministri ci ricordano che la nostra società e i nostri valori sono fondati sulla famiglia e dunque su di un amore ben conservato e tenuto al riparo?

Eppure non c'è bisogno di specificare come questa lettura di uno stato, una tonalità emotiva così importante risulti ben poco utile al fine di cavarne fuori uno stimolo per la ricerca di forze che possiamo porre alla base per la costruzione di una prassi sociale nuova. L'amore infatti, così imprigionato nella sue ombre romantiche e melensamente riconcilianti, sembra relegato oggi a vero e proprio dispositivo di conservazione,

* Traduzione, a cura di EMMA CATHERINE GAINSFORTH, del testo apparso sul numero di settembre 2009 del magazine inglese *Art Forum*. Il testo (tra l'altro contenuto all'interno del nuovo libro di Michael Hardt e Antonio Negri *Commonwealth*) ci è stato gentilmente concesso dagli autori.

dove ciò che si conserva pare divenire sempre più - paradosso fatale per chi vuole amare - la propria solitudine.

Amore, è indubbio, è amore per la propria parte. Ma quando questa viene confusa con ciò che già ci appartiene, con chi già ci somiglia ecco che amore rischia di diventare ricerca del già conosciuto, difesa della presunta ricchezza che di diritto ci appartiene. Amore per la propria somiglianza, dove le differenze vengono scrutate come pericolosi turbamenti di un ordine sociale all'interno del quale il nostro isolamento può quanto meno essere lenito dal riconoscimento reciproco con quello del proprio simile.

Succede così non solo che l'oggetto (chi ci ricorda noi stessi) del nostro hene più grande venga definito e predeterminato, ma anche che il soggetto stesso dell'amore venga perimetrato e codificato precisamente. Chi abita fuori dai codici della restaurazione nel post-moderno, quando non viene cacciato come il lupo che intorbidisce le acque dell'agnello, può tutt'al più essere oggetto d'amore ma mai pensabile come soggetto attivo in questa pratica.

Come potremmo dunque, oggi, continuare a servirci dell'amore? Come non cedere ma anzi liberarci dall'ammenda del manicheismo mediatico nostrano che quotidianamente ci indirizza: amore per le nostre identità versus odio pericoloso che arriva da fuori, da quello che non si adatta ai nostri valori e che riconosciamo straniero?

Anche l'odio può essere espressione di amore, ci ricorda Gilles Deleuze aiutandoci a sabotare questa trappola dialettica. E sufficiente che l'odio sia vivo, «la gioia di distruggere ciò che mutila la nostra vita» che la comprime, la mortifica e la confina. Così re-imparare a distruggere la retorica costruita sull'amore, i suoi attori e i suoi soggetti così come ci vengono raccontati, può diventare la sfida cruciale per rivendicare una altra forza dell'amore. Non più difesa delle nostre misere ricchezze, razza,

territorio o sangue ma farsi poveri per immaginare ciò che ancora non abbiamo guadagnato.

E stato un altro grande pensatore francese, Maurice Merleau-Ponty, a insegnarci come ogni difesa strenua dall'altro che non conosciamo fosse il riflesso spento di una vana pretesa di dominio: dobbiamo piuttosto lasciare che l'altro «invada il nostro campo da tutte le sue frontiere» rendendoci «finché egli è là, incapaci di solitudine».

Ripartire da un nuovo materialismo dell'amore che affermi la necessità ontologica degli altri e delle differenze può forse aiutarci oggi a ricostruire la speranza immaginando forme e relazioni nuove che ancora dobbiamo conoscere.

Tutti gli elementi teorici che abbiamo accumulato fino a qui - dalla moltitudine dei poveri fino al progetto di una altermodenità, dalla produttività sociale del lavoro biopolitico fino all'esodo dal comando capitalistico - nonostante il loro potere, rischiano di rimanere inerti uno accanto all'altro in mancanza di un elemento ulteriore che li unisca e li animi all'interno di un progetto coerente. Ciò che qui manca è l'amore. Sì, sappiamo che questo termine mette a disagio molti lettori. Alcuni già si dimenano sulle loro poltrone imbarazzati, altri sorridono, compiaciuti, con aria di superiorità¹- L'amore infatti è stato caricato a tal punto di sentimentalismo che difficilmente si rende adatto ad essere oggetto di discussione filosofica e meno ancora oggetto di un discorso politico. Lasciate che siano i poeti a parlare di amore, diranno in molti, lasciate che siano essi a lasciarsi avvolgere dal suo caldo abbraccio. Noi crediamo invece che l'amore sia un concetto essenziale in filosofia e in politica e che il fatto di

non averlo interrogato e sviluppato sia una delle principali cause della debolezza del pensiero contemporaneo. Non è saggio lasciare l'amore ai preti, ai poeti e agli psicanalisti. Si rende dunque necessario, per noi, fare pulizia concettuale, eliminare alcune delle concezioni erranee che squalificano l'amore e lo rendono poco adatto ad essere oggetto di discorsi filosofici e politici e ridefinire il concetto in modo tale da dimostrarne l'utilità. Nel far ciò vedremo come i filosofi, gli scienziati della politica e perfino gli economisti, nonostante la fredda precisione che si immagina essere tipica del loro modo di pensare, in realtà spesso parlano proprio di amore. Se non fossero così timidi ci direbbero esattamente questo. Ciò ci aiuterà a dimostrare come l'amore sia il cuore palpitante del progetto che andiamo sviluppando, senza il quale tutto il resto non sarebbe che un ammasso senza vita.

Al fine di intendere l'amore come concetto filosofico e politico è utile partire dalla prospettiva dei poveri e dalle innumerevoli forme di solidarietà sociale e di produzione sociale che possono essere riconosciute dovunque tra coloro che vivono in povertà. La solidarietà, la cura degli altri, la creazione di comunità, e la cooperazione a progetti comuni è per essi un meccanismo di sopravvivenza essenziale. Ciò ci riporta a quegli elementi della povertà che abbiamo enfatizzato sopra. Sebbene i poveri siano definiti in termini di bisogno materiale, le persone non sono mai ridotte alla nuda vita ma sono sempre dotate del potere di invenzione e di produzione. La vera essenza dei poveri infatti non è la loro mancanza ma la loro potenza. Quando ci uniamo, quando formiamo un corpo sociale che è più potente di qualsiasi corpo individuale, stiamo costruendo una nuova e comune soggettività. Il nostro punto di avvio allora, che la prospettiva dei poveri aiuta a rivelare, è che l'amore è un processo di produzione del comune e di soggettività. Questo processo

non è una mero *mezzo* di produzione di beni materiali e di altre necessità ma è in se stesso un *fine*.

Se una tale affermazione suona troppo sentimentale, si può arrivare allo stesso punto attraverso l'analisi dell'economia politica. Nel contesto della produzione biopolitica, la produzione del comune non è separata e neanche esterna alla produzione economica, non si trova ad essere sequestrata nel regno privato e neanche nella sfera della riproduzione, ma è invece parte integrante e inseparabile dalla produzione del capitale. L'amore - nella produzione di reti affettive, schemi di cooperazione e soggettività sociali - è una potenza economica. Concepito in questa maniera, l'amore non è, come spesso viene caratterizzato, spontaneo o passivo. Non è qualcosa che semplicemente ci accade, come se fosse un evento che arriva misticamente da un altrove. Si tratta piuttosto di un'azione, di un evento biopolitico, pianificato e realizzato in comune.

L'amore è produttivo anche in senso filosofico - è produzione dell'essere. Quando ci impegniamo nella produzione di soggettività, che è amore, non stiamo semplicemente creando nuovi oggetti o perfino nuovi soggetti nel mondo. Stiamo invece producendo un nuovo mondo, una nuova vita sociale. L'essere, in altre parole, non è una sorta di sfondo immutabile contro cui prende forma la vita, ma è piuttosto una relazione vivente in cui abbiamo costantemente il potere di intervenire. L'amore è un evento ontologico nella misura in cui segna una rottura con ciò che esiste ed è creazione del nuovo. L'essere è costituito dall'amore. Questa capacità ontologicamente costitutiva è stata un campo di battaglia per numerosi conflitti tra filosofi. Heidegger, ad esempio, si oppone energicamente a questa nozione di costituzione ontologica nelle sue conferenze sulla povertà. L'umanità diventa povera per diventare ricca, egli argomenta, quando, in mancanza di ciò che non è necessario rivela ciò

che è necessario, e cioè la sua relazione all'Essere. Tuttavia i poveri, così come Heidegger li immagina in questa relazione, non hanno alcuna capacità costitutiva, e l'umanità nel suo insieme è infatti impotente di fronte all'Essere. Su questo punto Spinoza sta all'estremo opposto di Heidegger. Al pari di Heidegger Spinoza potrebbe dire che l'umanità si fa ricca nel momento in cui riconosce la propria relazione all'essere, ma questa relazione per Spinoza è completamente diversa. In modo particolare nel misterioso quinto libro *dell'Etica* noi costituiamo attivamente l'essere attraverso l'amore. L'amore, spiega Spinoza con la sua solita precisione geometrica, è gioia, ovvero è incremento della nostra potenza di agire e di pensare, unita al riconoscimento di una causa esterna. Attraverso l'amore formiamo una relazione con questa causa e cerchiamo di ripetere ed espandere la nostra gioia, formando nuovi e più potenti corpi e menti. Per Spinoza, in altre parole, l'amore è una produzione del comune che mira costantemente in alto, che cerca di creare di più con sempre più potenza, fino al punto di incontrare l'amore di Dio, che è amore per la natura nella sua interezza, il comune nella sua figura più espansiva. Ogni atto d'amore, si potrebbe dire, è un evento ontologico in quanto segna una rottura con l'essere esistente e crea nuovo essere, dalla povertà fino all'essere attraverso l'amore. Essere è d'altronde solo un altro modo per dire ciò che è ineluttabilmente comune, ciò che rifiuta di essere privatizzato o recintato e che rimane costantemente aperto a tutti. (Non esiste alcuna ontologia privata). Allora dire che l'amore è ontologicamente costitutivo vuol dire semplicemente che l'amore produce il comune.

Non appena identifichiamo l'amore con la produzione del comune, dobbiamo riconoscere che, al pari del comune stesso, l'amore è profondamente ambivalente e suscettibile di corruzione. Infatti ciò che oggi viene fatto passare per amore nel discorso ordinario e nella cultura popolare è nella maggior

parte dei casi la sua forma corrotta. Il nodo primario di questa corruzione è lo spostamento che avviene nell'amore dal comune al Medesimo, sarebbe a dire dalla produzione del comune a una ripetizione del Medesimo o a un processo di unificazione. Ciò che invece contraddistingue le forme benefiche dell'amore è lo scambio costante tra il comune e le singolarità.

Una prima forma corrotta di amore è l'amore identitario, ovvero l'amore per il Medesimo, che si basa ad esempio su una miope interpretazione dell'imperativo di amare il proprio vicino, inteso come un invito ad amare quanti sono più vicini, più simili. L'amore familiare - la pressione ad amare innanzitutto e di più coloro che sono interni alla famiglia escludendo e subordinando quanti sono esterni - è una forma di amore identitario. L'amore per la razza, l'amore per la nazione, il patriottismo, sono esempi della pressione ad amare di più i più simili e dunque di meno coloro che sono diversi. Non sorprende allora che la famiglia, la razza, la nazione, che sono forme corrotte del comune, siano alla base delle forme corrotte dell'amore. Da questa prospettiva si può dire che i populismi, i nazionalismi, i fascismi, le varie forme di fondamentalismo religioso, si fondano non tanto sull'odio quanto sull'amore - una forma terribilmente corrotta di amore identitario.

Una strategia iniziale per combattere questa corruzione è quella di adottare una interpretazione più estesa, più generosa, del precetto di amare i propri vicini, in cui il vicino non è colui che è maggiormente vicino e simile, ma è al contrario, l'altro. «Il vicino è dunque. .. solamente colui che si trova ad occupare un posto» - dice Franz Rosenzweig. «L'amore in verità è orientato verso l'incarnazione di quanti - uomini e cose - potrebbero in qualsiasi momento prendere questo posto di vicino, e in ultima analisi si applica a tutto, si applica al mondo intero²»- Dunque il precetto di amare il

proprio vicino, l'incarnazione di ogni comandamento per la religione monoteistica, ci richiede di amare l'altro, o piuttosto, di amare l'alterità. Se non vi accontentate dell'esegesi delle scritture sacre come spiegazione, basta pensare alla poesia di Walt Whitman in cui l'amore per lo straniero riappare continuamente come incontro caratterizzato dalla meraviglia, dalla crescita, dalla scoperta. Lo Zarathustra di Nietzsche fa eco a Whitman quando predica che al di sopra dell'amore per il proprio vicino sta «l'amore per il più distante»³. L'amore per lo straniero, per colui che è il più lontano, e l'amore dell'alterità possono essere un antidoto contro il veleno dell'amore identitario, che intralcia e distorce la produttività dell'amore forzandolo costantemente a ripetere l'identico. Ecco allora un ulteriore significato dell'amore come evento biopolitico: esso non solo segna una rottura con l'esistente e la creazione del nuovo, ma è anche la produzione di singolarità e la composizione delle singolarità in un rapporto comune.

Una seconda forma di amore corrotto intende l'amore come un processo di unificazione, come un divenire uguali. La nozione contemporanea dell'amore romantico che domina la nostra cultura, smerciata quotidianamente da Hollywood, richiede che la coppia si fonda in una unità. La sequenza che questo amore romantico corrotto obbligatoriamente segue - coppia, matrimonio, famiglia - immagina che le persone trovino la loro controparte, come pezzi persi di un puzzle, con cui ora compongono (o restaurano) un intero. Il matrimonio e la famiglia chiudono la coppia in una unità che di conseguenza, come abbiamo visto, corrompe il comune. Questo stesso processo di amore come unificazione è ciò che viene espresso anche in varie differenti tradizioni religiose e in particolare nel loro registro mistico: l'amore di Dio è un fondersi nell'unità divina. Non sorprende che tali nozioni di unione mistica usino spesso il linguaggio convenzionale

dell'amore romantico, che invoca il promesso sposo, il matrimonio divino, e così via, in quanto entrambi hanno il medesimo scopo: ridurre i molti all'uno, la differenza a identità. Allo stesso modo varie forme di patriottismo condividono questo mettere da parte (o scansare) le differenze e le alterità così da poter formare un popolo unito, una identità nazionale. Questa seconda forma di amore corrotto come unificazione è infatti intimamente connessa alla prima corruzione identitaria dell'amore: l'amore dell'identico, l'amore che fa l'identico.

Una chiave filosofica per il nostro argomento, che dovrebbe essere a questo punto chiaro, è il fatto che la dinamica di singolarità multiple nel comune non ha nulla a che fare con la vecchia dialettica tra l'uno e i molti. Laddove l'uno sta in opposizione ai molti, il comune è invece compatibile e perfino internamente composto da molteplicità. Questa compatibilità tra il comune e la molteplicità può essere compresa in termini semplici (forse troppo semplici) se inserita nel campo d'azione della politica: se non condividessimo un mondo comune non saremmo in grado di comunicare l'uno con l'altro, di impegnarci per i bisogni e i desideri dell'altro; se non fossimo delle singolarità multiple non avremmo bisogno di comunicare e di interagire. A tale riguardo condividiamo la concezione della politica come interazione e composizione delle singolarità in un mondo comune di Hannah Arendt⁴-

Promuovere l'incontro delle singolarità nel comune è allora la strategia principale per combattere l'amore corrotto dall'identità e dall'unificazione, che porta la produzione della soggettività ad un arresto e abroga il comune. Identità e unità non comportano alcuna creazione ma solo ripetizione senza differenza. Piuttosto l'amore dovrebbe essere definito dagli incontri e dallo sperimentare delle singolarità nel comune che a loro volta producono un nuovo comune e nuove singolarità.

Se nel contesto ontologico abbiamo caratterizzato il processo dell'amore in termini di *costituzione*, ora in un contesto politico dovremmo enfatizzare la sua potenza di *composizione*. L'amore compone le singolarità, come temi in una partitura musicale, non in unità ma come una rete di relazioni sociali. Far convergere questi due aspetti dell'amore - la costituzione del comune e la composizione delle singolarità - è una sfida fondamentale nella comprensione dell'amore come atto materiale e politico.

Abbiamo intrapreso questa discussione sostenendo che la produzione economica è in realtà qualcosa che ha a che fare con l'amore, ma siamo perfettamente consapevoli del fatto che gli economisti non la vedono in questo modo. Gli economisti infatti hanno da sempre celebrato la *Favola delle api*, satira del primo settecento di Bernard Mandeville, come inno contro l'amore, come prova del fatto che non ci può essere alcuna connessione tra economia e amore. Mandeville racconta di un alveare ricco e potente ma attraversato da ogni tipo di vizio privato, tra cui l'inganno, l'avidità, la pigrizia e la codardia. I moralisti dell'alveare inveiscono senza tregua contro tali vizi, ma invano. Finalmente il dio dell'alveare, stanco della lamentela incessante, rende tutte le api virtuose ed elimina ogni vizio, ma appena fa ciò il lavoro dell'alveare si arresta e la società dell'alveare si sfalda. La favola è palesemente destinata ai moralisti e agli utopisti razionali. Mandeville, come Machiavelli e prima di lui Spinoza, insiste sul fatto che i teorici della società, invece di predicare su come le persone *dovrebbero* essere, farebbero meglio a studiare le persone *come sono* e ad analizzare le passioni che effettivamente le animano.

La favola di Mandeville scandalizzò la società inglese del diciottesimo secolo, come era sua intenzione fare, ma alcuni, tra cui Adam Smith, ne trassero una conferma dell'ideologia capitalista. Smith utilizza la polemica di Mandeville secondo

cui fonte del bene comune sarebbe il vizio e non la virtù - le persone lavorano spinte da avidità, obbediscono alla legge per codardia e così via - per sostenere la nozione che alla base degli scambi economici e dell'economia capitalista ci sia l'interesse personale. Se ognuno agisce per interesse personale allora il bene pubblico risulterà dall'attività del mercato come se questa fosse guidata da una mano invisibile. Smith, fedele difensore della compassione e di altri sentimenti morali, di certo non sta promuovendo il vizio ma semplicemente vuole tenere fuori dalla sfera economica imperativi morali che sarebbero fuori luogo e controllo pubblico ben intenzionato. Ciò che Smith categoricamente bandisce dal mercato è il comune: il bene pubblico può risultare solamente dall'interesse privato. «Non sarà dalla benevolenza del macellaio, del birraio, del fornaio che ci aspetteremo di ricevere la nostra cena», scrive Smith in un passaggio divenuto celebre, «ma dalla loro considerazione del loro proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro amore di sé, non parliamo mai con loro delle nostre necessità bensì dei loro vantaggi»⁵. Il nostro amore reciproco non trova alcuno spazio nel regno delle transazioni economiche.

Otteniamo una favola ben diversa e aggiornata sulla vita economica se prestiamo attenzione non alla società all'interno dell'alveare ma all'attività di impollinazione delle api che avviene al suo esterno. Per le api domestiche i fiori che si trovano ad una distanza raggiungibile dall'alveare costituiscono una esternalità positiva. Le api volano da un fiore di melo ad un altro, da un fiore di ciliegio ad un altro, accumulando nettare da riportare all'alveare. Mentre l'ape raccoglie il nettare le sue zampe strofinano il polline che si trova sulle antere del fiore e in questo modo, quando si dirige verso un altro fiore, un po' del polline, attraverso lo strofinio delle zampe, viene fatto cadere sullo stimma del fiore

successivo. Per i fiori, allora, l'attività delle api è una esternalità positiva che determina l'impollinazione incrociata necessaria a produrre frutti. La favola economica di queste api e di questi fiori indica un modello di società di aiuto reciproco fondato su esternalità positive e scambi virtuosi in cui l'ape provvede ai bisogni del fiore e, in cambio, il fiore soddisfa i bisogni dell'ape⁶.

Possiamo immaginarci lo sguardo accigliato di Mandeville e di Smith nell'udire questa favola perché quest'ultima suggerisce di considerare la virtù e un significativo aiuto reciproco come base della produzione sociale. Anche noi esitiamo di fronte alla favola dell'impollinazione dell'ape, ma per un motivo diverso: a causa del tipo di amore che essa incoraggia. Infatti le api e i fiori non suggeriscono un tipo di amore, piuttosto una sua forma statica e corrotta. (Sì, siamo consapevoli che stiamo umanizzando le api e i fiori, che stiamo proiettando su di essi tratti e desideri umani, ma non è questo ciò che fanno tutte le favole?). Il matrimonio tra l'ape e il fiore è una combinazione che avviene in paradiso: sono le due metà che si "completano" a vicenda e che formano un intero, il comune viene rinchiuso in una identità, in una unità. Ma, potreste domandare, questa unione non è un modello della produttività del comune? Questa unione non produce miele e frutti? Sì, potrebbe trattarsi di una sorta di produzione, ma in realtà non è altro che la ripetizione dell'identico. Ciò che stiamo cercando - ciò che conta in amore - è la produzione di soggettività e l'incontro di singolarità, che compongono nuovi assemblaggi e costituiscono nuove forme del comune.

Cambiamo specie allora e scriviamo una favola nuova. Alcune orchidee rilasciano l'odore di feromoni sessuali di vespe femmine, e i loro fiori hanno la forma degli organi sessuali dell'ape femmina. L'impollinazione è dunque realizzata tramite una "pseudo-copulazione" in cui il

maschio va da un fiore ad un altro facendo affondare i propri organi genitali nel fiore e, nel corso di questa operazione, facendo cadere il polline dal proprio corpo. «Allora le vespe si scopano i fiori!» esclama Fèlix Guattari con entusiasmo giovanile in una lettera a Gilles Deleuze. «Le vespe fanno questo lavoro così, per nulla, solo per puro divertimento!»⁷. La gioia di Guattari è dovuta in parte al fatto che questo esempio riesce a sfuggire all'industriosità e alla "produttività" che viene in genere attribuita alla natura. Queste vespe non sono le laboriose api operaie dell'alveare; esse non devono produrre niente. Vogliono solo divertirsi. Un secondo punto di interesse per Guattari sta indubbiamente nel fatto che questa storia sull'impollinazione rafforza la polemica che per tutta la vita egli portò avanti contro le corruzioni dell'amore nella coppia e nella famiglia. Le vespe e le orchidee non propongono alcuna favoletta morale sul matrimonio e l'unione stabile, così come fanno le api e i fiori, piuttosto evocano scenari di rimorchi e di sesso seriale tipico in alcune comunità gay maschili, specialmente prima dell'attacco epidemico dell'Aids, come è narrato in alcuni brani di Jean Genet, David Wojnarowicz e Samuel Delany. Ciò non significa che rimorchiare o che il sesso anonimo debbano essere un modello d'amore da emulare per Guattari (o per Genet, Wojnarowicz, o Delany), piuttosto ciò fornisce un antidoto alla corruzione dell'amore nella coppia e nella famiglia, apre l'amore all'incontro con le singolarità.

Quando la storia della vespa e dell'orchidea appare in *Mille Plateaux* di Deleuze e Guattari, vari anni dopo la lettera iniziale di Guattari, la favola è stata rifinita e inserita all'interno di un contesto evoluzionistico. Guattari e Deleuze insistono innanzitutto sul fatto che l'orchidea non sta imitando e neanche cercando di ingannare la vespa, come dicono spesso i botanici. L'orchidea è un divenire-vespa (un divenire gli organi sessuali della vespa) e la vespa un divenire-

orchidea (un divenire parte del sistema di riproduzione dell'orchidea). Ciò che è centrale è l'incontro e l'interazione tra questi due divenire, che insieme formano un nuovo concatenamento, una macchina vespa-orchidea. La favola è priva di intenzioni e di interessi: la vespa e l'orchidea non sono esempi di virtù nel loro aiuto reciproco, e neanche sono modelli di egoistico amore di sé. Il linguaggio meccanico di Deleuze e di Guattari fa sì che essi non debbano chiedersi "cosa significa?" e che possano concentrarsi invece sulla domanda "come funziona?". La favola narra dunque l'amore vespa-orchidea, un amore basato sull'incontro dell'alterità ma anche su un processo di divenire differenti⁸.

Le api di Mendeleville (almeno secondo la lettura che ne fa Smith) sono un modello del sogno capitalistico in cui i liberi agenti individuali scambiano lavoro e beni sul mercato, intenti a perseguire il loro interesse personale e sordi al bene comune. Le ligie api operaie, per contrasto, unite ai loro fiori in un nesso virtuoso di aiuto reciproco, sono materia per una utopia socialista. Tutte queste api appartengono tuttavia all'epoca passata dell'egemonia della produzione industriale. Le vespe che amano le orchidee rimandano invece alle condizioni dell'economia biopolitica. Come possono queste vespe, vi domanderete, essere modello di produzione economica, dal momento che non producono nulla? Le api e i fiori producono miele e frutti, le vespe e le orchidee sono solo delle edoniste e delle estete, producono solo piacere e bellezza! E vero che l'interazione delle vespe e delle orchidee non produce in primo luogo beni materiali, ma non bisogna ignorare la produzione immateriale. Nell'incontro delle singolarità in questo amore, un nuovo concatenamento è creato, segnato dalla metamorfosi continua di ogni singolarità nel comune. L'amore vespa-orchidea è, in altre parole, un modello di produzione di soggettività che anima l'economia biopolitica. Facciamola finita allora con le api operaie e

concentriamoci sulla singolarità e sul divenire dell'amore
vespa-orchidea!

NOTE

1 Daniel Bensaid sembra particolarmente a disagio con il nostro uso del concetto di amore. Vedi *Un monde à changer* (Paris, Textuel, 2003), pp. 69-89; e "Antonio Negri et le pouvoir constituant", in *Résistances* (Paris, Fayard, 2001), pp. 193-212.

2 Vedi Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, (Milano, Vita e Pensiero, 2005).

3 Friederich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, (Milano, Adelphi, 2003).

4 Hannah Arendt *Vita Activa*, (Milano, Bompiani, 1997).

5 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, Modern Library, 1994), p. 15.

6 Sull'impollinazione come esempio di esternalità positiva, vedi Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Editions Amsterdam 2007.

7 Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, ed. Stéphane Nadaud, trans. Kéline Gotman (New York, Semiotext(e), 2006), p. 179.

8 Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, ed. Stéphane Nadaud, trans. Kéline Gotman (New York, Semiotext(e), 2006), p. 179.

NOTIZIE SUGLI AUTORI

MARCO BASCETTA - Redattore del quotidiano *Il Manifesto*. Tra le sue pubblicazioni: *ha libertà dei postmoderni* (ManifestoLibri, Roma, 2004); con Marco D'Eramo, *Moderato sarà lei* (Manifesto libri, Roma, 2008).

SANDRO CHIGNOLA - Insegna Filosofia Politica presso l'Università di Padova. Tra le sue pubblicazioni: *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società* (Editoriale Scientifica, Napoli, 2004). Curatore di *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, (Ombre Corte, Verona, 2006).

STEFANIA CONSIGLIERE - Insegna Antropologia presso l'Università di Genova. Tra le sue pubblicazioni: *Sul piacere e sul dolore. Sintomi della mancanza di felicità* (DeriveAppodi, Roma, 2004); con Piero Coppo e Simona Paravagna, *Il disagio dell'inciviltà. Forme contemporanee del domino* (Colibrì Edizioni, Milano, 2008). Collabora alla rivista *Forme di vita* (DeriveApprodi).

MICHAEL HARDT - Insegna Letteratura comparata presso la Duke University di Durham. Tra le sue pubblicazioni: con Toni Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Rizzoli, Milano, 2002) e *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (Rizzoli, Milano, 2004); *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, Routledge, New York, 2004).

AUGUSTO ILLUMINATI - Insegna Storia della filosofia politica presso l'Università di Urbino, ed è preside del corso di laurea in Filosofia. Tra le sue pubblicazioni più recenti *Percorsi del*

'68 (DeriveApprodi, Roma, 2008); *Per farla finita con l'idea di sinistra* (DeriveApprodi, Roma, 2009).

MARCO MAZZEO - Insegna Teoria della corporeità linguistica presso l'Università della Calabria. E redattore della rivista *Forme di vita*. (DeriveApprodi). Tra le sue pubblicazioni: *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole* (Editori Riuniti, Roma, 2003); *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza* (Quodlibet, Macerata, 2009).

ANTONIO NEGRI - Ha insegnato Dottrina dello Stato all'Università di Padova e presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi. Tra le sue pubblicazioni: con Michael Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Rizzoli, Milano, 2002) e *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (Rizzoli, Milano, 2004); *Goodbye Mr. Socialism* (Feltrinelli, Milano, 2006).

ALESSANDRO PANDOLFI - Insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Urbino. Tra le sue pubblicazioni: *Tre studi su Foucault* (Terzo Millennio Edizioni, Napoli, 2000); curatore di *Nel pensiero politico moderno* (Manifestolibri, 2002).

AGOSTINO PETRILLO - Insegna Sociologia presso il Politecnico di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *La città perduta. L'eclissi della dimensione urbana nel mondo contemporaneo* (Dedalo, Bari, 2000); *Città in rivolta. Los Angeles, Buenos Aires, Genova* (Ombrecorte, Verona, 2004).

PAOLO VIRNO - Insegna Filosofia del linguaggio presso l'Università di Roma- Tré. E redattore della rivista *Forme di vita*. Tra le sue pubblicazioni: *Esercizi di esodo* (Ombre Corte,

Verona, 2002); *Grammatica della moltitudine* (Derive Approdi, Roma, 2003).